دلائل الإيمان

فى الفلسفة والعلم والقرآن

أ.د/ فتحى محمد نبيه شعبان
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
كلية الآداب - جامعة كفر الشيخ



دلائل الإيمان في الفلسفة والعلم والقرآن

أ.د. فتحي محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

كلية الآداب ـ جامعة كفر الشيخ

(سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)
(فصلت /الآية 53)

رقم الايداع: 2020/1991

الترقيم الدولي 978-977-90-7981-3

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا

إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أصدقائي وأحبائي

وتلامذتي وأهديه إلى أسرتي الكريمة وأبنائي زينة

الحياة الدنيا

م.أ.م فتحي محمد نبيه شعبان

المقدمة

قال الله تعالى في محكم كتابه: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) (سورة فصلت/الآية 53). إن هذه الآية الكريمة التي نستهل بها هذه الدراسة ستكون هي الأساس في بناء هذا المؤلف، ومرشدنا الأمين في الرد على الملحدين والمتشككين الذين ينكرون وجود الله سبحانه وتعالى، فدلائل قدرته في هذه الآية العظيمة تمضي في اتجاهين: أولهما: دلائل كونية وتدخل ضمن عمل العلوم الطبيعية، وثانيهما: دلائل في الإنسان ذاته وتدخل ضمن عمل العلوم الدينية والإنسانية والاجتماعية.

وفيما يختص بالعمليات الكونية ـ وهو ما يشير إليها الجزء الأول من الآية ـ وما يكتنفها من أسرار عميقة ونظام محكم، فإن العلماء في العلوم الطبيعية بصفة عامة ينقسمون إلى طائفتين: طائفة تؤمن بأن وراء كل هذا التنوع إلهاً خالقاً مبدعاً، وطائفة أخرى ملحدة لم تعترف بوجود الله على الإطلاق، ورأت أن العمليات الكونية قد وجدت بذاتها، ومن ثم اعترفت بتصميم عظيم دون مصمم أعظم. أما آيات الله في الإنسان فإن أبرزها وأهمها على الإطلاق هي قابلية الإنسان للترقي، وهذه القوة تجنح بالإنسان دائماً إلى تحسين أوضاع حياته إلى حد المبالغة وطلب المزيد باستمرار، ومن تداعياتها وآثارها السيئة هو ما يحدث من حولنا من تغيير مستمر في النظام الطبيعي للبيئة. غير أن هذه القدرة في الإنسان ليست هدامة بلا حدود ولكنها أيضاً تتضمن أبعاداً خيرة، وذلك حينما تعمل على تطوير عقل الإنسان والاتجاه به نحو التفكر والتأمل في الآيات الكونية.

إن اكتشاف فن الطباعة كما قال أحد الفلاسفة - وهو على ما يبدو جان جاك روسو-قد أدى إلى انتشار الأفكار البالية والفاسدة بين الناس، وعبر الأجيال. فماذا لو أن هذا الفيلسوف شهد عصرنا ورأى الأفكار الفاسدة من كل نوع وفي كل الاتجاهات تنتشر بقوة لا نظير لها عبر الشبكات العنكبوتية [الإنترنت] التي غطت العالم كله تقريباً؟ فالمؤلفات الضخمة التي تنشر سمومها في عقول الناس وتجعلهم لا يفكرون ولا يعتقدون إلا بما تعتقد به هذه المؤلفات الفاسدة. فالحصول على المؤلفات في الماضي كان أمراً شاقاً للغاية لكن عبر الإنترنت أصبح كل شيء متاحا للإنسان، وكل ما عليه أن يحرك البحث ويضغط على زر فيجد أمامه كل شيء. وحينما أذكر ذلك فإنني لا أذكره من قبيل التسلية أو جذب انتباه الرأي العام، وإنما هدفي من هذا هو نمو فكر الأقلية الضالة من الشكاك والملحدين الذين يستغلون حماس الأجيال الصاعدة ويلقنونهم معتقدات بعينها ويضعون حولهم أسواراً حديدية بحيث يقنعون بما هم فيه من تشرذم وتشكك .. إلخ. لهذا السبب فقد وضعت هذا المؤلف.

إن كثيرا من الفلاسفة والعلماء أضاعوا أنفسهم بالاستغراق في التجريبية والإسراف في التفسيرات العلمية، والنتيجة أنهم أصيبوا بالدوار العلمي وفقدان التوازن العقلي من أمثال:هيوم، وهوكنج، ودافيس، وغيرهم، فهيوم مثلاً ألغى العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول ووضع العادة بدلاً منها سواء في العلم أم الفلسفة ليخرج بنتيجة وهي أنه لا وجود لمصمم خارج الكون؛ لأنه في نظره ليس ظاهرة يمكن رؤيتها تجريبياً. وهوكنج رأى أن الكون بدأ بالانفجار الكبير وسينتهي بالانسحاق العظيم، والجاذبية هي العلة الحقيقية التي مزجت شحنات موجبة بأخرى سالبة فحدث الانفجار. أما دافيس فيرى أنخلق الكون جاء عفوياً، ومن ثم لا وجود لمصمم. فالمصمم في

رأينا ليس ظاهرة طبيعية، وعلة خلق الكون لا يمكن أن تكون عملية فيزيائية كونية، ومشكلة هؤلاء أنهم يخلطون بين العالم الروحي والعالم الطبيعي، فالأول لا نعرفه عن طريق الاختبار التجريبي، وإنما بالعقل والمنطق وآثاره التي لا تحصى. فإذا كانت معرفة الظواهر الطبيعية في تعاقبها يتم من خلال منهج علمي يقوم على الملاحظة والتجربة وفرض الفروض من أجل الوصول إلى القانون الذي يحكم سير الظواهر التي تجري في العالم ومن ثم توضع النظريات المفسرة لكل هذه الظواهر،فإن معرفة الله وعالم الروح لا يتم إلا عن طريق العقل والمنطق، والشعور والوجدان، والذوق، وقبل هذا بوجود الأنبياء والرسل وإرسالهم.

والآن ليسمح لي القارئ الكريم أن أقدم له صورة موجزة متكاملة حول طبيعة هذه الدراسة، فهذا العمل يتألف من فصول ست. ففي الفصل الأول والثاني انصب الاهتمام على النزعة العقلية في الإيمان، ولكن في الفصل الثاني تدخلت العقلانية الرياضية. وفي الفصل الثالث تعرضت قضية الإيمان إلى نوع من القلق والاضطراب بفعل انتشار العلم النيوتوني. وفي الفصل نفسه تم النظر إلى الإيمان من وجهة نظر المذاهب العملية والميتافيزيقا الوصفية.

أما في الفصول الثلاث الأخيرة فقد اختلفت قضية الإيمان اختلافًا جذريًا، ففي الفصل الرابع تعرضت قضية الإيمان لمحاولتين متعارضتين، الأولى محاولة لاستبعادها ورفضها تمامًا وذلك على يد بعض علماء الفيزياء، والثانية إثباتها وتأكيدها، وذلك أيضًا عند الكثير من علماء الطبيعيات. وفي الفصل الخامس قام وليم كريج بمحاولة عقلية لمناهضة التيار الأول، وأكد الإيمان العقلاني. أما في الفصل السادس والأخير فقد قُمت بمحاولة إرساء أصول

الاعتقاد من خلال البحث في قدرة الارتقاء الذاتي في الإنسان باعتبارها آية من آيات الخالق سبحانه وتعالى.

وفي النهاية أسأل الله أن أكون قد وفقت في إخراج هذا العمل على النحو الذي يرضيه، فإن كنت قد أخلصت فهذا فضل من الله سبحانه وتعالى، وإن كنت قد أخطأت فمن نفسي، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

أ.د. فتحي محمد نبيه شعبان

الفصل الأول

الإيمان فى فلسفة العصور الوسطى

الإسلامية والمسيحية

أولاً: الإيمان في العصور الوسطى الإسلامية

نظام السببية

ثانيًا: الإيمان في العصور الوسطى المسيحية

تعقيب

الفصل الأول

الإيمان في فلسفة العصور الوسطى

الإسلامية والمسيحية

إن السؤال عن وجود الله سؤال قديم جدًا يضرب بجذوره في الماضي البعيد، ولن تتوقف البشرية عن البحث فيه، وسيستمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها، فالمؤمنون وأصحاب الديانات على اختلافهم في كل زمان ومكان يؤمنون بوجود الله، أما غير المؤمنين فإنهم ينكرون وجوده، ويعارضونه ويبذلون كل طاقاتهم في إنكار وجوده. ولابد ــ أبينا أم رضينا ــ أن نتصدى لهؤلاء. نقول نتصدى لهم بالعقل وحده. والجدير بالإشارة أن البحث في الطبيعة الإنسانية يكشف عن وجود قدرة عند الإنسان على الارتقاء بعقله. وبفضل قدرة الترقي الذاتي اتجه الإنسان بعقله وبصره إلى الكون، فبحث عن أصله وطبيعته وتساءل عن خالقه.

وبالنظر إلى قصة سيدنا إبراهيم عليه وعلى نبينا السلام مع قومه نجد أنه عليه السلام استعان بالمنطق العقلي السديد الذي وهبه الله إياه لمعرفته. يقول الحق في مُحكم كتابه: {**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ** (76) **فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ** (77) **فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ** (78) **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ**} [سورة الأنعام: الآيات 76 - 79] . لما تقدم ذكر الآيات التي أراها الله تعالى إبراهيم عليه السلام بين سبحانه كيف استدل بها، وكيف عرف الحق من جهتها رأى الكوكب فأعظمه

وأعجبه نوره وحسنه، وقد كان قومه يعبدون الكواكب، فقال: هذا ربي، على سبيل الفكر، فلما أفل، علم أن الأفول لا يجوز على الإله، فاستدل بذلك على أنه محدث مخلوق، وكذلك كانت حاله في رؤية القمر والشمس، فإنه لما رأى أفولهما، قطع بحدوثهما واستحالة ألوهيتهما، وقال في آخر كلامه {يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} إلى آخره. وكان هذا القول منه عقيب معرفته بالله تعالى، وعلمه بأن صفات المحدثين لا تجوز عليه، وهذا اختيار أبي القاسم البلخي.[1] طبعًا العقل السليم في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام قد انتهى به بعد تأمل عميق في الكون إلى وجود خالق له.

أولاً: الإيمان في العصور الوسطى الإسلامية:

استهل الدكتور علي سامي النشار كتابه النفيس [نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام] بعبارة أشاد فيها بالحضارة الإسلامية وما أنتجته من فلسفات لا زال لها عظيم الأثر حتى الآن، يقول في عبارته هذه: "ليس ثمة شك في أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية، والانقداح المنصهر السيال لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور. وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية، إنها جوهر حياتهم، ومرآة تطورهم. وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال وآلام. ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقًا متعددة، واقتحمت ميادين متسعة، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية، وأقامت حضارة ذات طابع يميزها من غيرها من الحضارات، ويفضلها على غيرها من الأمم. ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى، أو صورة غير متكاملة لفلسفات

(1) http://almerja.com/reading.php?idm=90260

وأفكار سابقة. إن الروح الفلسفي المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفي المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق".[2] وعلى هذا الأساس أي التميز الذي اتسمت به العبقرية الإسلامية فإننا سنحاول إلقاء مزيد من الضوء حول أدلة وجود الله عند فلاسفة الإسلام من خلال قضية خلق العالم.

هناك من الفلاسفة والمفكرين من ربط بين القول بحدوث العالم والقول بوجود الله، بحيث إن التسليم بحدوث العالم يؤدي لا محالة إلى التسليم بوجود الله؛ والعكس عندهم صحيح أيضًا ومن هؤلاء الكندي.[3] أما الفارابي فقد ذهب إلى أن الوجود نوعان، فكل موجود إما واجب الوجود، وإما ممكن الوجود، وليس ثَمَّ سوى هذين الضربين من الوجود. ولما كان كل ممكن لابد أن تتقدم عليه علة تخرجه إلى الوجود. وبالنظر إلى أن العلل لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية، فلابد من القول بوجود موجود واجب الوجود لا علة لوجوده. وهو العلة الأولى لسائر الموجودات. وهذا الموجود الواحد الأول نسميه بـ"الله".[4] يقول الفارابي: "الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص."[5] فإذا كان الكندي يؤكد حدوث العالم، فإن الفارابي على العكس يؤكد على قدم العالم، ويمضي مع الفارابي في ذلك ابن سينا.

أما ابن طفيل فإنه يذهب اعتماداً على فكرة الحركة إلى أن الاعتقاد بحدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد أن

---

[2]) دكتور علي سامي النشار ــ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ــ الجزء الأول [دار المعرفة ــ بدون تاريخ] ص: 22.

[3]) د. محمد عاطف العراقي ــ دراسات في **مذاهب فلاسفة المشرق** ــ الطبعة الثانية [دار المعارف بمصر 1973] ص: 62.

[4]) د. إمام عبد الفتاح إمام ــ **مدخل إلى الميتافيزيقا** ــالطبعة الأولى [نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع بدون تاريخ] ص: 121.

[5]) أبو نصر الفارابي ــ **آراء أهل المدينة الفاضلة** [مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح] ص: 1.

لم يكن موجودًا، يلزم عنه ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، إذ لابد له من فاعل يخرجه إلى الوجود.[6] ويؤكد ابن رشد على القول بقدم العالم، شأنه في ذلك شأن الفارابي وابن سينا. ويقرر أن الشرع قصد من معرفته للعالم أنه مصنوع لله تعالى، ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه.[7] فالكندي وابن طفيل إذن قد أكدا على حدوث العالم، في حين أن العالم عند الفارابي وابن سينا وابن رشد قديم، واتفق الجميع رغم ذلك الاختلاف على أن العالم مصنوع ومخترع لله.

وبالنسبة لأبي حامد الغزالي فقد استخلص بخصوص مسألة قدم العالم ثلاثة مبادئ أساسية وهي فكرة الترجيح، واستبعاد حدوث حادث عن قديم، وكل حادث فهو من مادة تسبقه منها يكون هذا الحادث. ومن هنا أخذ الغزالي على عاتقه مهمة دحض هذه الحجج. فأما الحجة الأولى فإن وجود العالم قبل أن يوجد مرادًا لله ومن ثم لم يحدث، ثم أصبح مرادًا لإرادة الله القديمة في الوقت الذي حدث فيه. فترجيح الفعل إنما يرجع إلى إرادة الله فحسب دون أن يقتضي ذلك تجدد الحوادث في ذات الله؛ لأن تقدير حدوث تغيير في القديم محال. أما بالنسبة للحجة الثانية، فيرى الغزالي أن قولنا إن الله متقدم على العالم بالزمان يعني أن الله كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه عالم، فمعنى التقدم الانفراد بالوجود، إن هذا هو مقصود قوله بتقدم الله على العالم بالزمان، أي وجود ذات الباري وعدم ذات العالم.أما الحجة الثالثة وهي أن العالم ممكن الوجود بذاته ولا قوام له بذاته ولابد له من محل يضاف إليه ولا محل له إلا المادة، فإن الإمكان هنا هو إمكان عقلي محض.

---

6) د. عاطف العراقي ـ **الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل** ـ الطبعة الخامسة [دار المعارف 1992] ص: 128.

7) د. محمد جلال أبو الفتوح شرف ـ **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي** [دار المعرفة الجامعية 1984] ص: 127.

فالانتقال من المعقول المجرد إلى الموجود الواقعي المشخص هو انتقال غير مشروع. أما الرازي فإنه يعتقد ـ كما هو الحال عند الغزالي ـ بحدوث العالم. ويتابع رأي المتكلمين في القول بحدوث العالم، إذا ما اعترفنا بالصانع الحكيم قلنا بحدوث العالم. ويتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن الله فاعل العالم بصرف النظر عن كون الفعل صدورًا أو خلقًا.العالم لدى الفلاسفة قديم، والقديم جائز إسناده إلى فاعل: العالم لدى المتكلمين محدث ولا يجوز إسناد القديم إلى فاعل، القدم صفة ذات للألوهية فكل قديم فهو إله، ولا إله إلا الله فلا قديم سواه، ذلك موقف المتكلمين.[8] فالعالم عند الغزالي والرازي حادث وله بداية، وذلك على عكس الفلاسفة القائلين بقدم العالم أمثال الفارابي وابن سينا.

دلائل الإيمان عند الصوفية:

والنموذج الآخر هو محي الدين بن العربي وهو من أبرز المتصوفين، فابن العربي لا يستعمل الخلق والإيجاد بمعناهما المألوف أي بمعنى إحداث الشيء بعد أن لم يكن، وإنما يستعملهما بمعنى ظهور الشيء في صورة ما بعد أن كان في صورة أخرى. فخلق العالم على هذا معناه ظهوره في الصورة التي هو عليها من الذات الواحدة التي هي مبدؤه وغايته. ويرجع ابن العربي سر خلق العالم [بهذا المعنى] إلى حب الذات الإلهية وشوقها إلى الظهور لكي تعرف وتتجلى كمالاتها. من أجل هذا الحب وهذا الشوق ظهر الحق في صورة العالم ـ ولكن العالم لا يمثل كمال الحق ولا جماله إلا تمثيلاً جزئياً، لأن في كل ناحية من نواحيه تتجلى صفة أو صفتان من صفات الحق، لذلك كان لابد من كون جامع تتجلى فيه الصفات والكمالات الإلهية فتمثلها تمثيلاً كلياً، وهذا الكون الجامع هو "الإنسان

---

8) د. أحمد محمود صبحي ـ **في علم الكلام** ـ دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ـ 2 الأشاعرة ص: 188-190، 288 ـ 290.

الكامل" الذي يعرف الحق، بل الحق يعرف نفسه به. ولأنه بوجود "الإنسان الكامل" تتحقق الإرادة الإلهية من إظهار مخلوق يعرفه حق معرفته ويظهر كمالاته، والإنسان الكامل يعرفه عن طريقين: عن طريق معرفته بنفسه، إذ الحق متجل فيه تمام التجلي، وعن طريق معرفته بالعالم إذ الحق متجل في العالم وظاهر بصوره التي لا تحصى.[9] فالصوفي بهذا لا يحتاج إلى أدلة على وجود الخالق؛ إذ الحق يتجلى في الإنسان وفي العالم.

سُئل أحد العارفين عن الدليل على الله. فقال: الله. فقيل له: فما العقل؟ فقال: العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله. شتان بين من يستدل به أو يستدل عليه، المستدل به عرف الحق لأهله، فأثبت الأمر من وجود أصله، والاستدلال عليه من عدم الوصل إليه، وإلا فمتى غاب حتى يستدل عليه، ومتى بعد حتى تكون الآثار هي التي توصل إليه.[10]

ولا يفوتنا هنا أن نتحدث عن التصوف الإسلامي. فنشير إلى أن المحبة الإلهية وحدها ـ لا التعقل والنظر ـ في نظر الصوفية ـ هي الطريق الوحيدة الموصلة إلى تلك المعرفة، أي أن معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل: ويظهر فيها عنصرا "الذوق" و "النزوع". والحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه هذان العنصران: الإدراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذي نسميه بالمعرفة، والإقبال الكلي عليه،

---

9) أ.د. أبو العلا عفيفي – **نظريات الإسلاميين في الكلمة The Logos** – ص: 36-37.
https://ia801600.us.archive.org/7/items/TheLogos/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%8A%D9%86%20%D9%81%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9%20%20%20The%20Logos.pdf

10) د. عبد الحليم محمود ـ **قضية التصوف** ـ المدرسة الشاذلية ـ الطبعة الثالثة [دار المعارف ـ بدون تاريخ] ص: 83، 84.

وهو ما نسميه بالنزوع. بل لقد كاد الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الإلهي شيء واحد وحقيقة واحدة، يدل على ذلك إطلاقهم اسم "العارف" على الصوفي الفاني في محبة الله.[11]

إن الصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعًا من المعرفة ومن اللذة لا عهد لغيره بهما، فهو في حال الحب يعرف محبوبه، وهو في حال المعرفة يحب معروفه: أي أن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة. ولم يبعد الصوفية كثيرًا عندما شبهوا هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة. قالوا كذلك الحال في التجربة الصوفية، إلا أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة إلى الحس أو العقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي. ولهذا قال الصوفي إن محبة العبد لله ومعرفته إياه من المنح الإلهية التي لا تستجلب بالعمل ولا تكتسب بالسعي والمجاهدة، كما أن محبة الله للعبد نوع من الاختصاص سبقت به العناية الإلهية. بل إن المحبتين متلازمتان: لأن الذين يحبون الله هم الذين يحبهم الله، وهو تلازم وارد في نصوص القرآن مثل قوله تعالى "**فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**".[12]

إن وجود الله سبحانه أوضح وأظهر من أن يحتاج إلى دليل، وأن تقديس الله سبحانه ينأى بالمؤمن عن أن يتخيل ـ مجرد تخيل ـ أن الله يحتاج إلى إثبات وجوده. والمسألة فيما يتعلق بوجود الله ـ لا توضع موضع البحث، ذلك أن وجود الله، إنما هو أمر بدهي لا ينبغي أن يتحدث

---

[11]) د. أبو العلا عفيفي ـ **التصوف الثورة الروحية في الإسلام** [دار الشعب للطباعة والنشر ـ بيروت بدون تاريخ] ص: 234.
[12]) المرجع السابق ص: 235.

فيه المؤمنون نفيًا أو إثباتًا، ولا سلبًا أو إيجابًا. إن وجود الله من القضايا المسلمة التي لا توضع، في الأوساط الدينية، موضع البحث: لأنها فطرية، وأن كل شخص يحاول وضعها موضع البحث إنما هو شخص في إيمانه دخل، وفي دينه انحراف، فما خفى الله قط حتى يحتاج إلى أن يثبته البشر، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وما نزلت الأديان قط لإثبات وجود الله، وإنما نزلت لتصحيح الاعتقاد في الله أو لتصحيح طريق التوحيد. والفلسفة اليونانية فلسفة وثنية، لأنها تصدر عن العقل لا عن الوحي، وكل فكرة تصدر عن العقل لا عن الوحي في عالم ما وراء الطبيعة، أي في عالم العقيدة، إنما هي فكرة وثنية أي أنها فكرة لا حق لها في الوجود، لأن عالم العقيدة إنما هو من اختصاص الله، بينه على لسان رسله. وكل تدخل من الإنسان في هذا العالم، إنما هو تدخل فيما ليس للإنسان التدخل فيه، لأنه اقتحام لساحة محرمة مقدسة، لا ينبغي أن يدخلها الإنسان إلا دخول الساجد الخاشع الخاضع المسلم لما جاء به الوحي الإلهي. إن الفلسفة اليونانية في عالم العقيدة فلسفة وثنية، إنها وثنية حتى حين تثبت وجود الله، ولا يخرجها إثباتها وجود الله عن أن تكون وثنية، إنها وثنية بالمبدأ الذي قامت عليه، وهو مبدأ تأليه العقل البشري، ويستوي بعد ذلك أن تكون قد أثبتت وجود الله أو أنكرته. وهي حينما تثبت وجود الله عقليًا، ليس في ذلك كبير فائدة، ولا يبرر ذلك وجودها، ولا قيمة لما تثبته، وإثباتها والعدم سواء، ذلك أن العقل الذي أثبت هو العقل الذي يمكنه أن ينكر، وهو العقل الذي ينكر بالفعل. إن وضع مسألة وجود الله موضع البحث هو الذي هيأ لذوى الفطر المنحرفة أن يلحدوا في دين الله، وأن يكفروا به سبحانه. وهذه نتيجة أولى. أما النتيجة الثانية: فإنها ضعف الإيمان، وإذا كنت تضع الإيمان الإلهي ـ مجرد الوجود ـ

موضع بحث، فمعنى ذلك أنك وضعته موضع شك وريبة، ولو لم يكن كذلك لما وضع موضع البحث.[13]

وأخيرًا نلاحظ أن اتين جلسون يتهم ابن سينا، وابن رشد بأنهما يمثلان ثقافتين مختلفتين عن التقليد أو الثقافة الإسلامية، فابن سينا في نظره يمثل التقليد اليهودي، بينما يمثل ابن رشد التقليد اليوناني. وهذا لا أساس له، يقول جلسون: "إن التقليد(*) الذي يمثله هنا ابن رشد يتحالف على نحو أكثر قربًا مع اليونان؛ لأنه في كون يشبه الكون عند أفلاطون وأرسطو، حيث إن الله والعالم يقفان أزليًا في مواجهة الآخر، فالله لا يكون سوى حجر الزاوية في الكون ومحركه، فهو لا يوضع حدًّا متقدمًا في سلسلة، وفي الوقت نفسه يتعالى على السلسلة. ومن ناحية أخرى يمثل ابن سينا التقليد اليهودي، والتقليد اليهودي يجب أن يكون واعيًا وعيًا تامًا بذاته؛ لأن إلهه، الذي يطلق عليه بكل دقة وبصفة مطلقة الأول، ولم يعد مجرد الوجود الأول في الكون؛ وهو الأول من جهة وجود الكون، بمعنى أنه يسبق الوجود، وبالتالي فهو أيضًا خارج عنه".[14] ومن الواضح أن جلسون أساء فهم الفيلسوفين؛ فالتقليد اليوناني عند أفلاطون

---

[13]) د. عبد الحليم محمود ـ **قضية التصوف** ـ المدرسة الشاذلية ـ ص: 77، 78، 79، 80، 83، 84.

(*) The tradition here represented by Averroes is much more nearly allied to the Greek; for in a universe like those of Plato and of Aristotle, where God and the world stand eternally over against each other, God is but the keystone of the cosmos and its animator, he is not Put forward as the first term of a series, which is at the same time transcendent to the series. Avicenna, on the other hand, represents the Jewish tradition, and the Jewish tradition most fully conscious of itself; for his God, whom he calls strictly and absolutely the first, is no longer merely the first being of the universe; He is first with respect to the being of the universe, Prior to that being, and consequently also outside it.

([14]) Gilson Etienne –**The Spirit of Mediaeval Philosophy**–Translated by Downes A.H.C. [New York- Charles Scribner's Sons 1940]p: 80.
ـ اتين جلسون ـ **روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط** ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام ص: 114 ـ 115.

وأرسطو والتقليد اليهودي لم يتم دخولهما إلى الإسلام إلا بالطريقة الملائمة لجوهر الإسلام وطبيعته الحقيقية.

وموجز القول أن التفاعل بين الفلسفات المختلفة هو أمر طبيعي لا ريب فيه. وفي هذا الشأن يقول الدكتور النشار: "لا شك أن هناك تاريخًا عامًا للفلسفة يشمل الفلسفات جميعًا وتوضح هذه الفلسفات في إطاره، والفكر الإنساني متصل الحلقات، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مذاهبها، آرية عريقة في التاريخ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان؟ وهل استطاعت إيران القديمة، وهي أمة آرية أخرى، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان؟ ... وكذلك فعل المسلمون القادمون من الجزيرة العربية، فحين التحموا بغيرهم من الأمم، وكونوا معدلاً بشريًا جديدًا ومزيجًا فكريًا جديدًا، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان".[15] ومن المعروف أن التقاليد المختلفة تتفاعل وتنسجم فيما بينها على أساس طبيعة كل تقليد، ومن هنا لا يصح القول إن ابن سينا يمثل الثقافة أو التقليد اليهودي. ولا يصح أيضًا القول بأن ابن رشد يمثل الفكر اليوناني عند أفلاطون وأرسطو.

نظام السببية:

إن قانون العلية كما يقال هو من أثبت القوانين في الميتافيزيقا والعلم، فبدونه تصبح الميتافيزيقا عديمة الجدوى، وبدونه يصبح العلم لا فائدة منه ولا منفعة، وبدون هذا القانون أيضًا يصبح الإنسان مشوش الأفكار، ومضطرب التفكير. لذا استخدمه مفكرو العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية، وكذلك العصور التالية وذلك للبرهنة على خلق العالم بفعل خالق هو الله. ودارت حول قانون العلية هذا آراء عديدة على مر التاريخ.

---

15) دكتور علي سامي النشار ـ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** ـ الجزء الأول ص: 22.

وبالنظر إلى قانون العلية نلاحظ أن الغزالي وابن رشد على طرفي نقيض، فالغزالي ينكر مبدأ العلية وينكر أن المسببات مستمدة من الأسباب، وابن رشد يقرر هذا المبدأ أو يثبته. يتصور ابن رشد أن الأشياء الطبيعية متصلة بعضها ببعض اتصالًا ضرورياً بأسباب محسوسة مشاهدة، وأن الأسباب فاعلة، والمسببات منفعلة. والدليل على ذلك أن لكل موجود فعلاً يخصه، لأن له طبيعة تخصه. ومعرفتنا بهذه الطبيعة وهذا الفعل هو الذي يسمح لنا أن نطلق على كل شيء اسمًا واحدًا يخصه.[16] يقول هاري أ. ولفسون: "وكان لإنكار علم الكلام للسببية تأثيره على تاريخ الفلسفة. "فالقديس توما الأكويني" يناقشه في عدد من أعماله ويتبرأ منه. ويمكن إظهار أن تدليل "نيقولا أف أوتريكور" على عدم وجود ارتباط سببي بين احتراق "الكتان" وملاقاة النار كان يستند إلى حجة "الغزالي" على أنه لا يوجد ارتباط سببي بين احتراق "القطن" وملاقاة النار. وكذلك قول هيوم أيضًا بأن العقل محكوم بالعادة في استدلاله على وجود ارتباط سببي ما بين حادثتين متعاقبتين إنما يستند إلى رأي "ابن رشد" في أن العادة ـ التي تنسب عند المتكلمين إلى الله والتي يفسرون بها النظام المتتابع الذي خلقه الله في الأشياء- ما هي إلا فعل العقل في الحكم على الأشياء".[17] فالفارق الجوهري بين الغزالي وابن رشد هو أن الغزالي يؤكد على وجود عادة ثابتة بين العلة والمعلول، بينما ابن رشد يرى هذه العلاقة علاقة ضرورة أو إلزام.وهذا الرأي الأخير هو الأصوب والأحكم في نظرنا لأنه يؤكد أن الكون أو العالم مخلوق لله.

---

[16]) دكتور أحمد فؤاد الأهواني ـ **في عالم الفلسفة** [الهيئة المصرية العامة للكتاب 2009] ص: 118 ، 122 .

[17]) هاري. أ. ولفسون ـ **فلسفة المتكلمين** ـ المجلد الثاني ـ ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني [المركز القومي للترجمة ـ 2009] ص: 907 ـ 908.

ويتحدد نظام العلية في القرآن الكريم بأن الله تعالى هو المؤثر الحقيقي في إيجاد الشيء، غير أن الممكن لما كان مرتبطاً بمجموعة معينة من الممكنات الأخرى كانت هذه الممكنات شرائط أو استعدادات لابد منها في إيجاد المعلول، ومن هنا كانت علية أو سببية بعض الأشياء في بعضها الآخر ـ بالمفهوم القرآني ـ ليس معناها علية خلق وإيجاد، بل هي علية بمعنى مجموعة من الشرائط أو الاستعدادات يتوقف عليها تحقق المعلول وظهوره، وهكذا الخلق والإيجاد والأحداث بيد الله وحده، ويكون للممكنات الأخرى دخل في هذا الإيجاد.ويتضح اتجاه القرآن الكريم في نظام "السببية" ويتحدد في أن السبب الحقيقي في الإيجاد هو الله تعالى، غير أن ذلك قد يعتمد ـ خصوصاً في المعلولات الطبيعية ـ على علل مادية أخرى يتوقف عليها خروج هذه المعلولات إلى عالم الظهور والوجود.(18) فالعلاقة بين العلة والمعلول أو السبب والنتيجة في القرآن الكريم تؤكد أن الله سبحانه وتعالى هو السبب الحقيقي في خلق الكون، وهذه علاقة ضرورية بين علة ومعلول أو سبب ونتيجة، فإنكار مبدأ العلية هو إنكار لوجود الخالق، وهذا الإنكار للضرورة العلية هو ما تمسكت به بعض الفلسفات التجريبية في العصر الحديث.

والمهم هنا هو التأكيد على أهمية قانون العلية بكونه مبدأً أو أساسا من الأسس التي يرتكز عليها التراث العقلي في الإسلام، كما يتوقف على مفهوم العلية الاستدلال على وجود الله تعالى في كل الأديان، ومن هذا المنطلق تصبح مواجهة المنكرين لهذا "المبدأ الضروري" عملًا ضروريًا تفرضه على المرء عقيدته، إن لم يكن مذهبه الفلسفي العقلي على أقل تقدير، فليس ثمة أخطر من محاولة بعض الفلسفات التجريبية ـ محاولة عقلية ـ الإحاطة بمبدأ العلية

---

18) دكتور أحمد الطيب ـ **مبدأ العلية بين النفي والإثبات** ـ [دار الطباعة ـ درب الأتراك بالأزهر 1987] ص: 9 ، 11.

وإحالته إلى خداع العادة أو الحالات السيكولوجية البحتة. فمبدأ العلية عند جمهور المتكلمين هو مبدأ بداهة، وفطريته وانتقاشه على صفحات العقل والوجدان، يظهر اتجاههم هذا واضحًا في استدلالهم على وجود "الصانع" والذي يعتمدون فيه على معنى "الحدوث" لا "الإمكان" كما يذهب إليه الفلاسفة. ودليل المتكلمين في هذا المقام ـ وكما هو معروف ـ يتركب من مقدمتين: الأولى: العالم حادث، والثانية: كل حادث لابد له من محدث.أما المقدمة الأولى فهي ضرورية.وأما المقدمة الثانية، التي هي مبدأ العلية، فإن جمهرة المتكلمين يعدونها قضية فطرية، وهي من الحضور في الوعي ـ وبمختلف مستوياته ـ بحيث لا يصح أن تطلب بالدليل، أو تقتنص بالبرهان.[19] فمبدأ العلية حسب جمهور المتكلمين مبدأ فطري عقلي وضروري أيضًا. ونحن نميل بطبيعة الحال إلى رأي جمهور المتكلمين،فليست هناك علاقة عادة بين علة ومعلول أو حوادث طبيعية متتابعة لا علاقة بينها، فهذا أمر محال.

واسبينوزا في العصر الحديث أكد أن [العلة والمعلول يجب أن يكونا من نوع واحد] بحجة أن ما يكون في المعلول دون أن يكون لذاته في العلة، يكون صادراً عن العدم. ولزم عند اسبينوزا أن الكل واحد ضروري، وأن الجوهر الأوحد علة باطنه لجميع الظواهر، هي في معلولاتها ومعلولاتها فيها. فهو قد محا العلة المفارقة المتعدية إلى خارج، فمحا بهذا ثنائية الله والعالم، وثنائية النفس والجسم والتفاعل بينهما، وتمايز العقل والإرادة على ما يقتضي المذهب على محو كل المميزات في الخير والشر، وذهب إلى ما وصل إليه ابن عربي، بل انتهى بذلك إلى الآلية المطلقة، ومحا الغائية، وقصر معنى العلية على علية الدعوى أو الترابط المنطقي دون علية الوجود

---

[19])المرجع السابق ص: 27، 32.

أو الفاعلية. وإن أصل ولب المذهب ينفي مبدأ فكرة الخلق على الإطلاق، رغم التمويهات والتلفيقات. والدليل أن الخلق من عدم عندهم يقتضي بالضرورة أجنبية الخالق عن المخلوق، ويقتضي بالتالي تعدد الوجود. وهم يؤكدون وحدته وينكرون تعدده، ولو أقروا بالخلق لتناقضوا.[20] فمحاولة اسبينوزا هذه هي محاولة للقضاء على مبدأ العلية أو بمعنى أدق هي محاولة لجعله عديم الجدوى، ومن ثم فمذهبه في وحدة الوجود هو إنكار لوجود الله.

إن رفض وجود علاقة ضرورية ملزمة بين علة ومعلول لابد أن يؤدي إلى الإلحاد، وعلى ذلك فإن علاقة عادة متكررة عند هيوم ترتبط تمام الارتباط برفض وجود مصمم أو خالق للعالم. وجب القول إذن إن العلية مبدأ فطري وضروري لا يحتاج إلى دليل، وهذا الرأي نؤمن به كما آمن به جمهور المتكلمين.ولكن يجب أن نلفت النظر إلى أن مبدأ العلية إذا كان مبدًأ عقليًا فإن استحالة التسلسل مبدأ عقلي كذلك. واستحالة التسلسل هي الجزء الثاني أو هي: الوجه الآخر لمبدأ العلية، فإذا كانت قوانين العقل هي التي قضت بأن يكون لكل موجود سبب موجد، فإن القوانين ذاتها هي التي قضت بأن تتوقف سلسلة العلل والمعلولات عند موجود لا موجد له، وعند علة لا علة لها، والعقل الصريح الصحيح ـ فيما ترى الفلسفة الإلهية ـ لا يستطيع أن يتصور سلسلة من الموجودات، المترتبة في سلم العلة والمعلولات.[21] يقول الدكتور أحمد الطيب: "كانت نظرة الفلسفة العقلية لمشكلة العلية ـ فيما اعتقد ـ نظرة منطقية تخطت كل الصعوبات الذهنية المثارة في هذا الصدد، بينما كانت نظرة الفلسفة التجريبية لذات المشكلة نظرة فيها شيء غير قليل من التعجل واللامنطقية في التفكير، ثم

---

[20]) دكتور عبد القادر محمود ــ **الفلسفة الصوفية في الإسلام** ــ مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة ــ الطبعة الأولى [دار الفكر العربي 1967] ص: 647 – 648.

[21]) دكتور أحمد الطيب ــ **مبدأ العلية بين النفي والإثبات** ص: 34 – 35 ، 49 ، 55.

سرعة الأحكام وتضخم الادعاءات".[22] والخلاصة إذن أن العلاقة بين العلة والمعلول هي علاقة ضرورة لا علاقة عادة كما يزعُم البعض، وقانون العلية هو قانون فطري وبدهي، فالعالم هو معلول لله. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن استحالة التسلسل مبدأ عقلي كذلك، ومن جهة ثالثة فإن القول بالعادة حسبما تقرر التجريبية سيؤدي إلى الإلحاد ورفض وجود مصمم للكون.

ثانياً: الإيمان في العصور الوسطى المسيحية:

إن "أنسلم"[1033 ـ 1109] بوصفه مسيحياً شأنه شأن فلاسفة الإسلام بذل كل طاقته في البحث عن سبب أول خالق للكون وهو الله سبحانه وتعالى. وتتسم أدلة وجود الله عند القديس "أنسلم" بأنها أدلة عقلية تهدف إلى البحث عن علة أولى أو سبب أول، وهذا واضح من بحثه عن الكمال المطلق أو الخير المطلق من ناحية، ومن ناحية أخرى يهدف من خلال دليله الأنطولوجي إلى البحث عن موجود أول هو علة كل الموجودات وهو الله[23] وتحاول الحجة الأنطولوجية أن تبرهن من خلال تصور الله ذاته على أن الله موجود: وإذا كان الله قابلاً للتصور، فهو إذن يجب أن يكون موجودًا بالفعل. لقد أراد "أنسلم" أن يبحث عن الحجة الوحيدة التي يمكن ألا تبرهن على أن الله موجود فحسب، وإنما أيضًا أن لديه كل صفات التفضيل، ومن ثم تُنسب إليه العقيدة المسيحية. فالله كما يرى أنسلم هو أعظم كائن يمكن تصوره. وهذه حقيقة عن طريق التعريف، لأننا إذا استطعنا تصور شيء ما أعظم من الله، عندئذ سيكون هو الله. كذلك لا شيء أعظم من الله يمكن تصوره. وفي الواقع إنه أعظم في الوجود من مجرد ما في العقل، وبطريقة مشابهة، إذا كان الله موجودًا في العقل

---

22)المرجع السابق ص: 60 – 61 .

23) د. إمام عبد الفتاح إمام ــ **مدخل إلى الميتافيزيقا** ــالطبعة الأولى ص: 133 – 134.

فحسب، إذن فإن شيئا ما أعظم منه يمكن تصوره، وباختصار ليس له وجود في العقل فحسب، وإنما في الواقع أيضًا. ولكن الله هو أعظم كائن يمكن تصوره. ومن هنا، فإنه يجب ألا يوجد في مجرد العقل، وإنما في الواقع كذلك. فالله إذن موجود.(24) وقد كان لدليله الأنطولوجي صدى بعيد المدى في العصور الحديثة وبخاصة عند ديكارت وأتباعه.

أما القديس توما الإكويني فقد رفض أن تكون معرفة الله واضحة بذاتها، ومن ثم فقد استخلص حجج القائلين بأن معرفة الله فطرية فينا، ووضعها في ثلاث حجج، تقول الحجة الأولى ــ وهي حجة يوحنا الدمشقي ــ بأن معرفة الله بيّنة بذاتها، لأنها فطرية لدى الإنسان كالمبادئ الأولى. وتقول الحجة الثانية ــ وهي حجة القديس أنسلم ــ أن من يعرف اسم الله يعرف في الحال أن الله موجود؛ لأن معنى اسم الله هو ما لا يمكن أن نتصور أعظم منه. الحجة الثالثة تقول إن وجود الحق بيّن بذاته، ومن ينكر وجود الحق معدوم، وإذا كان الحق معدومًا أصبحت القضية القائلة بأن الحق معدوم قضية حقيقية. وإذا كان ثمة شيء حقيقي فهو حق. ولكن الله هو الحق ذاته. ويضيف الأكويني حجتين أخريين أولاهما تقول إن المحمول في قضية "الله موجود" هو عين الموضوع، كقولنا الإنسان هو إنسان. وثانيهما تقول بأن ما تعرف به جميع الأشياء الأخرى يكون معلومًا بذاته، والله كذلك هو مبدأ لكل المعرفة.(25)

وقدم توما الإكويني خمسة براهين على وجود الله. وهذه البراهين هي: البرهان الأول "برهان المحرك

---

(24) Craig William Lane – **Reasonable Faith** – Christian Truth and Apologetics [Crossway Books 208] P: 95.

(25) د. ميلاد ذكي غالي ــ **الله في فلسفة القديس توما الاكويني** [منشأة المعارف بالإسكندرية] ص: 13 ــ 14. [Available from Christion-lib.com[accessed 7th May 2018

الأول". والثاني "برهان العلة". الثالث "برهان الممكن والواجب". الرابع "برهان التدرج في الكمال" والبرهان الخامس "برهان النظام". وهذه البراهين التي يقول بها القديس توما تشترك في خصائص عامة مشتركة، فهي كلها تبدأ من الأشياء المحسوسة التي تملأ العالم، وهي كلها تفترض سيادة قانون العلية أو السببية، وهي كلها تفترض أن الأشياء مرتبة ترتيبًا تصاعديًا لو اتبعه الإنسان فلابد أن يصل إلى القمة حيث يوجد المبدأ الأول للأشياء جميعًا.(26) والجدير بالإشارة إليه أن أدلة وجود الله عند القديس توما الإكويني توصف بأنها كونية، فالحجة الكونية على العكس من الحجة الأنطولوجية، وتفترض الحجة الكونية أن شيئا ما موجود ويحاجي من خلال وجود هذا الشيء إلى وجود سبب أول علة كافية للكون. فالحجة الكونية هي مجموعة حقيقية من حجج مختلفة.(27) والخلاصة استمد الإكويني أدلته من المسلمين وأنكر الأدلة الفطرية.

ولنحاول الآن الإشارة إلى موضوع "الأدلة الكلامية على الحدوث عند ألبرت الأكبر وتوما الإكويني وبونافنتورا" ويمكن تصنيف هذه الأدلة في ثلاث وهي: أولاً دليل بقاء الأنفس، إن أحد الأدلة الكلامية التي استخدمها [ألبرت الأكبر وتوما الأكويني وبونافنتورا] يمكن بالقطع رده إلى "ابن ميمون"، ذلك هو بقاء الأنفس الإنسانية. كل واحد منهم يورد - بطريقته الخاصة- احتجاجه على أنه فرض قدم العالم سوف يكون هناك عدد لا متناه من الأنفس الموجودة معًا، وهو ما يناقض المبدأ الأرسطي في استحالة وجود عدد لا متناه من الأشياء. وثانيًا: دليل التناهي:وفي شرح "توما الأكويني" لكتاب الأحكام وعلى كتاب الطبيعة لأرسطو، يبدأ بإيراد المعضلة

---

(26) د. إمام عبد الفتاح إمام – **مدخل إلى الميتافيزيقا** ص: 219 – 222.

(27) Craig William Lane – **Reasonable Faith** – Christian Truth and Apologetics P: 96.

المثارة ضد قدم العالم على أساس تناهي القوة فيه. وفي شرح "الأحكام" يُستخدم الدليل للبرهنة على استحالة أن تكون حرية العالم بالضرورة إلى وقت لا متناه وأيضًا للبرهنة على استحالة أن يبقى العالم موجودًا بالضرورة إلى وقت لا متناه. وفي شرحه لكتاب "الطبيعة" يحاول الدليل البرهنة فحسب على أنه "لا يمكن لأي جسم أن يبقى إلى ما لا نهاية"[28]

وأما الدليل الثالث والأخير فهو دليل التعاقب بلا نهاية، يستخدمه توما الأكويني وبونافنتورا فحسب،يقضي بأنه على زعم قدم العالم، فسوف يكون هناك عدد لا متناه من العلل الفاعلة، غير أنه هذا ـ تبعًا لأرسطو نفسه في كتاب "الميتافيزيقا" ـ مُحال. ويصور الأكويني الدليل بتوالد إنسان من إنسان آخر، ويصوره بونافنتورا بدورات الأجرام السماوية وبتوالد حيوان من حيوان آخر. ويبطل الأكويني هذا الدليل إبطالاً يقوم على التمييز بين اللامتناهي بالعرض واللامتناهي بالذات، وهو التمييز الذي يُرجعه في كتاب "الأحكام" إلى تفسير ابن رشد لكتاب الطبيعة لأرسطو، وفي إشارة بونافنتورا إلى ما كان قد أشير إليه حتى الآن على أنه علل ذاتية في مقابل علل عرضية بأنها أشياء رتبت وفقًا لنظام العلية، يحتج قائلاً: "إن قلت إنه ليس من الضروري افتراض توقف النظام [أو التعاقب] فيما عدا في الأشياء المرتبة وفقًا لنظام العلّية، لأنه يجب أن يكون هناك توقف في العلل، فإنني أسأل حينئذ: ولماذا لا يكون هناك توقف في غيرها؟ فهكذا، أيضًا، يكون إبطال الدليل الذي يرفضه بونافنتورا باقتضاب.[29]

---

[28]) هاري. أ. ولفسون ـ **فلسفة المتكلمين** ـ المجلد الثاني ـ ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني [المركز القومي للترجمة ـ 2009] ص: 600 – 601 ، 603.

[29]) المرجع السابق ص: 608 – 609.

تعقيب

إن قابلية الترقي في الإنسان هي قدرة ميتافيزيقية أودعها الله في نفوسنا بكونها آية من آياته أو أثر من آثار قدرته سبحانه وتعالى، فهذه القدرة طورت عقل الإنسان ودفعته إلى التحليق في الآفاق. ولما كان الله قد ميز الإنسان على سائر الموجودات فإنها بفضله قد أدت بالعقل البشري إلى البحث عن خالق هذا الكون الشاسع وعن علته الأولى الخالقة.

وبالنظر إلى فلاسفة العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية فسنجد أنهم قد ربطوا بين حدوث العالم ووجود الله. ونحن نرى علاقة علية ضرورية بين علة أولى خالقة ومعلول يلزم عنها بالضرورة، وهذه العلاقة بين السبب والنتيجة، بين الله وبين الكون هي عملية بديهية وفطرية فينا، وفي إطار هذا اتفق جميع الفلاسفة في العصور الوسطى رغم اختلافهم حول قضية ما إذا كان العالم قديماً أو حادثاً، نقول اتفق هؤلاء مع المتكلمين على أن العالم مصنوع ومخلوق لله. وما نريد أن نؤكد عليه هنا هو أن البحث عن علة أولى خالقة يكشف بكل وضوح عن أن العقل هو الخاصية المميزة لهذه العصور، ولذلك فإن الإيمان بوجود الله يوصف بأنه إيمان عقلاني.

بيد أن الأمر يختلف تماماً عند المتصوفة، فالصوفي لا يحتاج في إثباته لوجود الله إلى أدلة عقلية. وعند ابن عربي، فإن الله يتجلى في الإنسان والعالم، والمحبة الإلهية وحدها عند المتصوفة لا التعقل والنظر هي السبيل إلى معرفة الله. والصوفي في حال الحب يعرف محبوبه.

نرى بهذا أن فلسفات العصور الوسطى تلتزم سبل الجانب الواحد، فإذا كان التصوف قد أضاف بعداً جديداً أعني الذوق أو المحبة، فإن الفلاسفة قد اعتمدوا منذ البداية

على العقل، والبحث في مسألة ما إذا كانت العلاقة بين العلة والمعلول علاقة عادة أم ضرورة.

والجدير بالإشارة هنا أن أنسلم بكونه مسيحيا شأنه شأن فلاسفة الإسلام بذل كل طاقته في البحث عن سبب أول خالق للكون وهو الله سبحانه وتعالى. وتتسم أدلة وجود الله عنده بأنها أدلة عقلية تهدف إلى البحث عن علة أولى أو سبب أول.أما القديس توما الإكويني فقد رفض أن تكون معرفة الله واضحة بذاتها.وهو أيضاً استمد أدلته من المسلمين وأنكر الأدلة الفطرية.

وأخيراً نقول إن ألبرت الأكبر وتوما الإكويني وبونافنتورا تأثروا بالمسلمين، فقدما أدلتهم الكلامية على حدوث العالم، وهي دليل بقاء الأنفس، دليل التناهي، ودليل التعاقب بلا نهاية.

الفصل الثانى

الإيمان فى الفلسفة الحديثة

ـ الإيمان في فلسفة ديكارت

ـ أدلة وجود الله عند ديكارت

ـ الإيمان في فلسفة اسبينوزا

ـ الله أو الجوهر في فلسفة اسبينوزا

ـ أدلة وجود الله عند اسبينوزا

ـ الإيمان في فلسفة ليبنتز

ـ أدلة وجود الله عند ليبنتز

ـ الإيمان في فلسفة جون لوك

ـ المعرفة الحدسية بوجودنا والمعرفة البرهانية بوجود الله

ـ المعرفة الحدسية بوجودنا

ـ المعرفة البرهانية بوجود الله

ـ تعقيب

الفصل الثاني

الإيمان في الفلسفة الحديثة

إن السؤال عن الله من الناحية التقليدية يأتي ضمن الاهتمامات الأولى للأفكار الدينية للإنسان. وقد كانت هذه هي الطريقة التقليدية لطرح السؤال من القديس توما الإكويني وإلى إمانويل كانط. وهذا السؤال قد يُذكر على نطاق واسع ويجب أن يُذكر. إنه أساسًا يحتك بأول الأشياء وآخرها. فالتاريخ فكرة الله منذ حركة الإصلاح هي السيزموجراف الذي يسجل ميلاد الزلزال وموته وضخامته. واتجه الاهتمام الشديد نحو الزلزال بحيث نتجه إلى نسيان قدرة أوربا على إيجاد آلهة جديدة؛ أو إذا كنا نفضل القدرة على أن ننسب إلى الإله دائماً خصائص جديدة، أو تركيبة جديدة من خصائص قديمة بكونها ضرورة للإله. ومن بين هذه الآلهة الجديدة الإله "الغائب" عند التأليهيين في القرن الثامن عشر وإله التطور الكامن في القرن التاسع عشر، وهما مختلفان تماماً عن الإله التقليدي الجبار المتعالي في "الأرثوذكسية" وإلى حد بعيد الهزة الأكثر قلقاً واضطراباً بعد ذلك التي لوحظت مع ذلك في السيزموجراف الديني، كانت هي "موت الإله" في السنين المتأخرة جداً. هذه الحادثة، تنبأ بها نيتشه، تدل على زوال لا إله واحد [في عقول الناس] وإنما معبد الآلهة بأسره. ولعل من الضروري فقط أن يكون الإله مسايراً للزمن، ويدل على اتجاه في الفكر الأوربي نحو الشك والاختلاف الديني ازدادت قوة سرعته منذ مطلع القرن السابع عشر بوصفه واحدا من التيارات التي شقت طريقها إلى الحاضر. والمحصلة الأخيرة لهذا الاتجاه لا تزال

واضحة تماماً وبشكل كامل، فقد كانت أكثر المجتمعات علمانية هي التي شهدها العالم الأوربي المتحضر.[30]

الإيمان فى فلسفة ديكارت

لقد جعل الفلاسفة العقليون في أورباالله محورًا لأنساقهم الفلسفية في القرن السابع عشر، ومن ثم ناهضوا النزعة الشكية skepticism أو البيرونية pyrrhonism في عصر النهضة. أما الطريق إلى المعرفة الدينية فقد جاء هؤلاء بنتائج متضاربة تمامًا. فإثبات وجود الله[•]عن طريق البرهان العقلي بالنسبة لهم كان هو شغلهم الشاغل. وكانوا على ثقة تامة في قدرة "العقل المحدود" finite reasonعلى إدراك "اللامحدود."infinity فوجود الله إذن كان مركز الفكر في القرن السابع عشر بالرغم من التحديات الشكية. وقد بحث جمهور المفكرين عن أفضل وسيلة لإثباته، سواء بالإيمان أم العقل، أم التأليف بينهما إلى حد ما.[31] وديكارت[•] لم يكن بعيداً عن روح عصره في إثباته لوجود الله، يقول: "لقد كان رأيي دائماً أن مسألتي الله والنفس هما من المسائل المهمة التي من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت .....

([30]) Baumer L. Franklin – **Modern European Though**[London 1977] P: 12.

(•) the existence of god stood firm in seventeenth-century thought despite the skeptical challenge. Major thinkers debated how best to prove it, whether by faith or reason, or some mixture of both.

([31]) **Ibid** PP: 62 , 70, 73 .

(•) رينيه ديكارت [31مارس 1596 – 11 فبراير 1650] ، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بـ "أبو الفلسفة الحديثة"، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم. كما أن لديكارت تأثير واضح في علم الرياضيات، فقد اخترع نظاماً رياضياً سمي باسمه وهو [نظام الإحداثيات الديكارتية] الذي شكل النواة الأولى للهندسة التحليلية، فكان بذلك من الشخصيات الرئيسية في تاريخ الثورة العلمية. وديكارت هو الشخصية الرئيسية لمذهب العقلانية في القرن17 م، كما كان ضليعاً في علم الرياضيات، فضلاً عنالفلسفة، وأسهم إسهاماً كبيراً في هذه العلوم، وديكارت هو صاحب المقولة الشهيرة":أنا أفكر، إذاً أنا موجود."

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%87_%D8%AF%D9%8A%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%AA

ويقيني أنه لا يبدو في الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ...... إن لم نثبت لهم أولاً هذين الأمرين بالعقل الطبيعي."[32] في هذه النظرة تكمن عظمة فلاسفة القرن السابع عشر وذلك لإقامتهم الإيمان على أساس عقلي.ومشكلة هؤلاء هي الاعتقاد بأن العقل المقيد المحدود يمكنه إدراك المطلق أو اللامتناهي.

إن البحث عن النفس وعن الله سبحانه وتعالى عند ديكارت لا يمكن أن يكون فعالًا أو مثمرًا إلا في إطار فلسفة عقلية. فالكوجيتو Cogito، أو الذات المفكرة thinking self، التي أثبت ديكارت وجودها بالفعل، لا يمكن خداعها، بشرط الاعتراف بالأفكار الواضحة والمتميزة clear and distinct ideas فحسب. فالله هو مثل هذه الفكرة.فالبحث العقلي في داخل أنفسنا يكشف لنا عن معرفة الله. وهذه الفكرة الواضحة المتميزة هي فطرية فينا.[33]ومن ثم شعر ديكارت، أنه سيكون قادراً على وضع الأسس التي ستساعده بشكل أساسي على تدعيم بنيان معرفتنا بالله والعالم عموماً.[34] وهذه الأسس الجديدة هي الخُطوة الأولى لإقامة الإيمان على أساس عقلي. فالإيمان بوجود الله ليس له سوى طريق واحدة هي العقل. والسؤال الذي يفرض نفسه هو هل قواعد ديكارت في المنهج ستوصله إلى اليقين كما هو الحال في الرياضيات؟ هذه قضية مشكوكاً فيها.

([32])Descartes Rene - **Meditations on First Philosophy**- Translated by DONALD A. CRESS [HACKETT PUBLISHING COMPANY Indianapolis /Cambridge1998] p:47.

ـ ديكارت ـ **التأملات في الفلسفة الأولى** ـ ترجمة دكتور عثمان أمين ص: 27.

([33]) Baumer L. Franklin – **Modern European Though** PP: 70 – 71.

([34])Schacht Richard –**Classical Modern Philosophers Descartes to Kant**–[Taylor & Francis e–Library 2003]P: 9 .

أدلة وجود الله عند ديكارت:

الدليل الأول:

إن الدليل الأول على وجود الله عند ديكارت يتضمن عدة مقدمات أساسية وهي: أنني موجود، ولست كائناً كاملاً؛ وأن لدي فكرة عن الله أو الكائن الكامل.(35) وتبعًا لديكارت نكتشف في عقولنا فكرة عن اللامتناهي. فمن أين نشأت؟ ومن هو الذي وضع هذه الفكرة في عقولنا؟ فنحن لسنا سوى كائنات متناهية أو أي شيء آخر في الكون. وفكرة اللامتناهي أو الكامل التي أقام ديكارت هوية بينهما، لا يمكن أن تكون قد وضعت في عقولنا إلا عن طريق كائن لا متناه وكامل، فمن الذي ترك هذه الفكرة الفطرية فينا كشيء أو علامة على وجوده.(36) يقول ديكارت: "فكذلك يمتنع بالنسبة إلى فكرة الله، التي هي فينا، أن لا يكون الله ذاته علة لها".(37) والمعلول يستمد وجوده وجميع خصائصه من علته، ومن ثم فإنه أدنى منها وتابع لها. والوجود الأسمى والأكمل هو علة الفكرة الموضوعية للوجود والكمال التي هي فينا، فوجودي ليس هو علتها.(38) لقد أخفق ديكارت في الاستدلال منطقياً من فكرة وجود كائن ناقص إلى كائن كامل، إذ كيف يمكن لكائن ناقص محفوف بالشك أن ينتقل إلى كائن كامل لا متناه، وكيف يمكن أن تنشأ صلة بين تصورين، تصور كائن محدود ناقص وكائن لا محدود كامل، وكيف يمكن لذات حالمة تختلط فيها وقائع النوم غير المترابطة مع وقائع اليقظة أن

---

(35) **Ibid**P: 18.
(36) Wahl Jean **The Philosopher's way[**New York Oxford University Press 1948] P: 289.
(37) Descartes Rene - **Meditations on First Philosophy**- Translated by DONALD A. CRESS, p:55.
ـ ديكارت ـ **التأملات في الفلسفة الأولى** ـ ترجمة دكتور عثمان أمين ص: 42.
(38)**Ibid** pp:55 , 73,74.
ـ المرجع السابق ص: 41 و 103، 107.

تستدل من وجود ذات ناقصة على وجود الله الكامل. وهذه العملية المنطقية عند ديكارت تكشف عن إقامة الإيمان بوجود الله على أساس عقلي.

ميز ديكارت بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة الفعلية، وميز بين كائن كامل لا متناه وكائنات متناهية، وأشار إلى أن فكرة الله لها حقيقة موضوعية في ذاتها أكثر مما لدي من أفكار أخرى، وهي أفكار للجواهر المتناهية.(39) يقول ديكارت: "إن هذه الفكرة على التحقيق تملك في ذاتها وجوداً موضوعياً أكثر مما تملك الأفكار التي تمثل لي الجواهر المتناهية".(40) فمن الخطأ أن يحكم كائن ناقص على كائن كامل أعظم وينسب له حقيقة موضوعية كما هو الحال بالنسبة للكائنات المتناهية، والفارق في نظره هو أن الله له حقيقة موضوعية أكثر منها، وهذا استدلال فاسد، فالله إذن هو الكائن الكامل الأعظم ليس كمثله شيء ولا يدخل في الترتيب ضمن مخلوقاته.

<u>الدليل الثاني:</u>

والدليل الثاني عند ديكارت على وجود الله هو عبارة عن شكل آخر للبرهان الأول. فالأول يبدأ من فكرة الله، والثاني من امتلاك الكائن لفكرة اللامتناهي أو الكامل فمثل هذا الكائن لا يمكن أن يكون قد وجد بنفسه، لأنني إذا كانت لدي القدرة على إيجاد ذاتي، فإنني سأكون قادرًا على إيجاد نفسي باعتباري كائناً لا متناهياً وكاملاً، أعني، أن أكون الإله ذاته. ولا يمكن أن أنشأ عن مجموعة من العلل،

(39) Schacht Richard – **Classical Modern Philosophers** Descartes to Kant P: 17.

(40) Descartes Rene - **Meditations on First Philosophy**- Translated by DONALD A. CRESS, P:73.

– ديكارت – **التأملات في الفلسفة الأولى** – ترجمة دكتور عثمان أمين ص: 103.

فمثل هذا التضافر لا يستطيع على الإطلاق أن يوجد كائنًا يمتلك فكرة اللامتناهي أو الكامل.[41] يقول ديكارت: "لكني لو كنت مستقلاً عن كل شيء سواي، وكنت أنا نفسي خالق وجودي، لما كنت أشك في شيء أو أشتهي شيئاً، ولما كنت بالإجمال مفتقراً إلى أي كمال، لأني كنت أمنح نفسي كل كمال يخطر ببالي، وأكون حينئذ إلهاً".[42] والفكرة التي ينطوي عليها الدليل الثاني هي ذات الفكرة في البرهان الأول، ففي البرهان الثاني كما هو الحال في البرهان الأول يوجد الإيمان والعقل جنبًا إلى جنب عند ديكارت.

ولا يمكن أن أنبعث عن والداي كما يرى ديكارت، أو على الأقل، إن نفسي التي تحوز فكرة اللامتناهي لا يمكن أن ترث هذه الفكرة عن والديَّ، وهذا ليس إجابة عن سؤالنا، إذ إننا ما زلنا نبحث عن كيف حصل والداي عن الفكرة. وكذلك، وبدون العودة إلى فكرة استحالة الارتداد اللامتناهي، ربما نقول إن فكرة اللامتناهي كامنة فينا مباشرًة كأثر على قدرة الله. وبمزيد من الإيضاح فإن إله ديكارت وليبنتز، الخالق للعقول وخالق أفكارها، هو الله الذي أُثبت ديكارت وجوده عن طريق الحجج التي شكلها في دليليه الناشئين عن آثاره.[43] يبدو أن عملية الشك التي افتعلها ديكارت تطارده دائماً كلما حاول التخلص منها، فلماذا لا يكون أبواي هما علة جسدي ونفسي معاً؟ والمعروف وما تعلمناه منذ طفولتنا أن الله خالق الكون وما يحتويه بما في ذلك أبويَّ اللذين هما علة وجودي. إن هذا الدليل الذي وضعه ديكارت يعد دليلاً ساذجاً لأن الإنسان لا يستطيع أن يكمل نفسه، ومن ثم فهو مخلوق ناقص، والله وحده هو الكامل.

([41]) Wahl Jean **The Philosopher's way** P: 289.

([42])Descartes Rene **- Meditations on First Philosophy-** Translated by DONALD A. CRESS, p:78.

ديكارت ــ **التأملات في الفلسفة الأولى** ــ ترجمة دكتور عثمان أمين ص: 113ــ114.

([43]) Wahl Jean **The Philosopher's way** P: 289.

الدليل الثالث:

لعل أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله، هو "الدليل الأنطولوجي": وقد سمي كذلك لأنه يمثل مجهوداً لاستخلاص وجود الله من نفس فكرة الله. ومؤداه:

الكائن الكامل هو الذي يملك جميع الكمالات.

ولكن الوجود أحد الكمالات.

وإذن فمن التناقض أن لا يكون الكائن الكامل موجوداً.[44] فالدليل الأنطولوجي على وجود الله عند ديكارت إذن يوجد في صورة قياس أو انتقال منطقي من المقدمات إلى النتيجة.

وبالعودة إلى توما الإكويني نجد أنه لم يعترف بالدليل الأنطولوجي بكونها دليلا صحيحا على وجود الله؛ أما ديكارت فقد رأى فيه برهاناً عن الماهية التي يمكن أن تُتمم البرهانين عن طريق آثار الله. وفي الواقع، ومع ذلك، يبدو أنه فضل البرهان الأخير، والبرهان عن الماهية الذي قدمه على عجل بوصفه نوعا مكملا، يعد ذات أهمية له بشكل رئيس لأنه اعتقد بأنه يوضح على نحو جيد وجود هوية بين العلة الصورية والعلة النهائية.[45] واكتفاء الله بذاته لا عدم اكتفاء الإنسان بذاته هو أساس الدليل الأنطولوجي عند ديكارت، وذلك لأن فكرة الكائن الكامل تقتضي أن ننسب إليه الوجود بالضرورة، والأنا لا يمكنها الشك في وجود الله لأنه حاضر في باطنه.[46]

---

[44]) دكتور عثمان أمين – **ديكارت** – الطبعة السادسة [مكتبة الإنجلو المصرية 1969] ص:171.

([45]) Wahl Jean **The Philosopher's way** P: 291.

[46]) دكتور يحيى هويدي **دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة** [دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة 1981] ص:46.

الإيمان فى فلسفة اسبينوزا

طبق اسبينوزا(•) المنهج الهندسي على الفلسفة. وكان ديكارتيًا من حيث تطبيقه للمنطق والعلم الرياضي على مسائل الفلسفة.(47) وكجاليليو في ميدان العلم، فالكون نسق فيزيائي ورياضي تحكمه القوانين.(48) ووضع حدًا فاصلاً بين عمل الدين والفلسفة، وطالب بحرية العلم.(49) ويتشابه برنامجه هو وبرنامج ديكارت وليبنتز. لأنه يتضمن محاولة للاهتداء إلى نسق جامع للمعرفة يستند أساسًا إلى العقل وليس المعطيات التجريبية. ويتفق اسبينوزا معهما أيضًا في أنه ليس بالإمكان القول بأن لدينا معرفة موثوقاً منها وجديرة بهذا الاسم ما لم يهتد إلى اليقين الكامل. فنسق المعرفة عند اسبينوزا بهذا عقلي، كلي ويقيني، ومن ثم ضروري أيضًا منطقيًا، فلا محل للنظر في أي يقين ذاتي، وإنما يؤكد على الضرورة المنطقية.(50) وتهدف المعرفة عنده كما هو الحال عند بيكون إلى

(•) باروخ اسبينوزا (بالهولندية: Baruch Spinoza) و فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن17. ولدفي24 نوفمبر 1632 في أمستردام، وتوفي في 21 فبراير 1677 في لاهاي. في مطلع شبابه كان متفقًا مع فلسفة رينيه ديكارت في القولبثنائية الجسد والعقل باعتبارهما شيئين منفصلين، ولكنه عاد وغير وجهة نظره في وقت لاحق وأكد أنهما غير منفصلين، لكونهما كيان واحد. امتاز اسبينوزا باستقامة أخلاقه وخطّ لنفسه نهجا فلسفيًا يعتبر أنّ الخير الأسمى يكون في "الفرح بالمعرفة" أي في "اتحاد الروح بالطبيعة الكاملة".

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%88%D8%AE_%D8%B3%D8%A8%D9%8A%D9%86%D9%88%D8%B2%D8%A7

47)دكتور حسن حنفي – مقدمة في علم الاستغراب[الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991] ص:262.

48) وليم كلي رايت – **تاريخ الفلسفة الحديثة** – ترجمة محمود سيد أحمد – تقديم ومراجعة دكتور إمام عبد الفتاح إمام [السوبر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان 2010] ص: 120.

49)أ . و . بن – **تاريخ الفلسفة الحديثة** – ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم ص : 69 .

(50) Schacht Richard – **Classical Modern Philosophers** Descartes to Kant PP: 51 – 52.

السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان، وتحقيق كماله.(51)

ولنعد إلى موضوعنا الرئيس وهو وجود الله. فاسبينوزا بالرغم من أن الإله عنده يختلف ريدكاليًا عن إله ديكارت، فإنه يشتق وجود الله أيضًا من ماهيته. ويعرف الله بكونه جوهرا [أو ماهية جوهرية substantial essence لكل الأشياء في الطبيعة] موجود لأن "الماهية.(•) تشتمل بالضرورة على الوجود."وبالرغم من استعمال اسبينوزا لغة تقليدية في الأغلب فإنه انتهى بهذه الكمونية immanence إلى حدها المنطقي. "الله هو الكامن، وليس المتنقل [أعني، آتي من الخارج] وسبب كل الأشياء"؛ "فما هو كائن، هو فيه، فلا يمكن تصور شيء أو عدم تصوره بدون الله،" وهكذا: فالله بعبارة أخرى، لا يوجد خارج أحواله أو مخلوقاته، ولكن يعيش ويتحرك فيها. لقد ألغى اسبينوزا علو الله، فكانت بينه وبين الطبيعة بكاملها هوية.(52) ومن هذا المنطلق سنحاول إلقاء الضوء حول نقطتين الأولى هي الله أو الجوهر والثانية أدلة وجود الله عند اسبينوزا.

الله أو الجوهر في فلسفة اسبينوزا:

إن الجوهر عند اسبينوزا كما يرى بعض الباحثين هو المصطلح الأكثر ثباتاً من مصطلح الله أو الطبيعة.(53) يقول اسبينوزا: "أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته، ويتصور

---

(51)دكتور حسن حنفي – **مقدمة في علم الاستغراب**ص: 262.

(•) essence necessarily involves existence.

(52) Baumer L. Franklin – **Modern European Though** PP: 71, 78 .

(53)Schacht Richard – **Classical Modern Philosophers** Descartes to KantP: 55.

من خلال ذاته".(54) إن مفهوم الله بوصفه كائناً لا متناهياً مطلقاً، والوارد في تعريف اسبينوزا، هو المفهوم التقليدي لله بوصفه كائناً كاملاً أسمى،an Ens Realissimus. وتناول اسبينوزا هذا المفهوم وعرفه بعناية شديدة واهتمام أكثر مما قد حدث من قبل.(55) ويقول اسبينوزا: "إنني أعني بالله كائناً لا متناهياً بشكل مطلق ـ أعني، جوهراً يتألف من صفات لا متناهية، وتعبر كل واحدة منها بشكل جوهري عن الأزلية واللانهائية."(56) فنقطة البداية هي تعريف الله، وضعها اسبينوزا في بداية مؤلفه، التعريف الذي وجد في العمل الرئيس لفيلسوف العصر الوسيط اليهودي الشهير.(57) ويوجد(•) إله وحدة الوجود عند اسبينوزا، الذي تصور الإله كطبيعة تكشف عن مظهرها الخلاق في لا تناهي صفاتها.(58) فالله أو الجوهر لا متناهٍ في ذاته وفي صفاته، واللانهائية هي سمة مطلقة أزلية لله.

والمعروف من خلال الخطاب إلى Tschirinhau(•) النظرة العامة التي توجه اسبينوزا إلى بناء تعريفه: "وعندما أعرّف الله بأنه كائن كامل أسمى، ولأن هذا التعريف لا يعبر عن العلة الفاعلة [ولأنني أتصور أن العلة الفاعلة يمكن أن تكون داخلية وكذلك

---

(54) BenedictSpinoza – **The Ethics**- Translated from the Latin by R. H. M. Elwes - produced by Tom Sharpe Part I- **def. III.** Available from https://www.gutenberg.org [Accessed 29th October 2017].

(55) Ratner Joseph **Spinoza on god** [The philosophical review, Vol.39,No.2 Mars., 1930] Available from www.google.com [accessed 29th October 2017] PP: 153 – 154.

(56) BenedictSpinoza – **The Ethics**- Part I.def. VI.

(57) Wolfson Harry Austryn – **The Philosophy of Spinoza –** Volume 1 [Harvard University Press 1934] P: 158.

(•) there is the God of the Pantheists-of Spinoza, who conceived God as Nature considered in its creative aspect [natura naturans] with its infinity of attributes.

(58) Wahl Jean **The Philosopher's way** P: 281.

(•) إهرنفريد فالتر فون تشيرنهاوس أو تشيرنوسن[1651 – 1708] عالم رياضيات ألمانيوفيزيائي وطبيب وفيلسوف.

https://en.wikipedia.org/wiki/Ehrenfried_Walther_von_Tschirnhaus

خارجية] فإنني لن أكون قادراً على اكتشاف جميع خصائص الله منها؛ ولكن عندما أعرف الله بوصفه كائنا ... إلخ. [أنظر التعريف 6، الجزء الأول من الأخلاق]... فإنني أعلم أنني أستطيع أن استخلص منه كل خصائصه." والمعروف من الخطاب الآخر إلى Tschirinhaus أن اسبينوزا لم يتساءل عن صحة فكرة الله بوصفه كائنا كاملا أسمى أو كائنا لا متناه بشكل مطلق؛ ولم يهتم إلا بذاته فحسب بتنمية متضمنات هذا المفهوم طبقًا لمبادئ فلسفته(59). إن تعريف الله عند اسبينوزا هو ذاته تعريف العصر الوسيط إلا أن اسبينوزا قام بتطويره وتعديله وفقاً للعصر الحديث، وقد اهتم بتنمية فكرة الله بوصفه كائنا كاملا لا متناه، واستخرج متضمناتها لكي تلائم فلسفته التي تتسم بطابعها الرياضي والهندسي.

أدلة وجود الله عند اسبينوزا:

قدم اسبينوزا أربعة أدلة لإثبات وجود الله، ويمكن أن نجملها على النحو الآتي: 1- الدليل الأول هو الدليل الأنطولوجي، الذي يذهب فيه إلى أن تصور الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا فكرة واضحة ومتميزة، ومن حيث إنه كذلك، ومن حيث إنه موجود لا متناه، فلا يمكن أن تنقصه إحدى صفات اللاتناهي، والمقصود الوجود.(60) يقول اسبينوزا: "إن الوجود ينتمي إلى طبيعة الجوهر."(61) ويقول أيضًا: "الله أو الجوهر المؤلف من صفات لامتناهية تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لامتناهية، موجود بالضرورة".(62)

([59])Ratner Joseph **Spinoza on god** PP: 153 – 154.

[60]) وليم كلي رايت ــ **تاريخ الفلسفة الحديثة** ــ ترجمة د.محمود سيد أحمد ــ تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ص:118.

([61]) Spinoza Benedict–**The Ethics**- Translated from the Latin by R. H. M. Elwes.

) Ibid Part I prop. XI.[62](

2ـ أما الدليل الثاني فهو يرى أن تصور الله لا يتضمن تناقضًا منطقيًا يجعل وجوده مستحيلاً؛ لأن ما لا يكون مستحيلاً، يجب أن يكون موجودًا.(63) يقول اسبينوزا: "إذا أُنكر هذا فتخيل، أنه إذا أمكن القول بأن الله ليس موجودًا: إذن فماهيته لا تتضمن وجوده. بيد أن [القضية 7] محال. لذا فإن الله يوجد بالضرورة.(64)

3ـ ويذهب الدليل الثالث إلى أن وجودنا نحن الخاص من حيث إننا موجودات متناهية لم نوجد أنفسنا، ولا يمكن أن توجدنا موجودات أخرى متناهية، وهكذا إلى ما لا نهاية، يؤدي بالضرورة إلى وجود لا متناه يكون علة أو أساسًا لوجوده الخاص.(65) يقول اسبينوزا: "لكل شيء مهما يكن يجب أن يكون له سبب أو علة معينة، إما بالنسبة لوجوده، أو عدم وجوده فلو وجد مثلث فيجب أن توجد له علة أو سبب؛ وعلى العكس فإذا لم يوجد سبب يمنع وجوده أو ينزع منه الوجود".(66)

4ـ أما الدليل الرابع فيذهب إلى أن الموجود اللامتناهي لابد أن يمتلك قوة لا متناهية، ويكون ذلك قادرًا على أن ينتج وجوده ويدعمه.(67) يرى اسبينوزا في عدم القدرة على الوجود إلغاء للقوة، وعلى النقيض، في القدرة على الوجود قوة، كما هو واضح. ومن ثم فإذا لم يوجد شيء غير الكائنات المتناهية، فإن مثل هذه الكائنات المتناهية تعد أكثر قوة من الكائن اللامتناهي بشكل مطلق، وهو محال بكل وضوح؛ لذا، فإما أنه لا يوجد شيء، أو

---

(63) وليم كلي رايت ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة** ـ ترجمة د.محمود سيد أحمد ـ تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ص:118.

(64) Spinoza Benedict–**The Ethics**Part I Proof. Prop XI.

(65) وليم كلي رايت ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة** ـ ترجمة د.محمود سيد أحمد ـ تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ص:118.

(66)SpinozaEthics Part IanotherProof. Prop XI.

(67) وليم كلي رايت ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة** ـ ترجمة د.محمود سيد أحمد ـ تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ص:118.

كائن آخر لا متناهٍ يوجد بالضرورة بشكل مطلق أيضًا. والآن فإننا نوجد في ذواتنا أو في شيء آخر يوجد بالضرورة [أنظر البديهية1 والقضية 7]. إذن فالكائن اللامتناهي إطلاقًا ـ بعبارة أخرى فإن تعريف الله [بناءً على القضية 6] يوجد بالضرورة.[68]

الإيمان في فلسفة ليبنتز

تعتمد الموضوعات الرئيسة في ميتافيزيقا ليبنتز(•) على لاهوته.[69] والملاحظ من خلال أعمال ليبنتز الفلسفية أنها تنصب على اللاهوت فهو أحد المجالات التي كشفت عنها مراسلاته مع كلارك، وقد عبرت هذه المراسلات المتبادلة بينهما عن الحيوية والوضوح أحياناً، فليبنتز وكلارك من المؤمنين الذين آمنوا بالتكامل بين الدين الطبيعي والدين الموحى به إذ إنهما آمنا بحرية الله وبساطته وقدرته على كل شيء، وعلمه بكل شيء وإحسانه الكلي، ووجود الله هو الذي خلق العالم، وقد اقتنعا بأنه يمكن إثبات وجوده. وعلى أي حال فإن كلارك وليبنتز كانا منقسمين بحدة حول الطبيعة والمتطلبات الميتافيزيقية في العديد من الخصائص المقدسة، لا سيما الأبدية، والوجود الكلي، والعلم الكلي.[70] وليبنتز شأنه شأن ديكارت في أنه يتمسك بنظرات لاهوتية لا تختلف بشكل

([68]) Spinoza Ethics Part 1anotherProf. Prop XI.

(•) جوتفريد فلهلم ليبنتز 1646 – 1716 هو الفيلسوف الشهير الذي اكتشف حساب التفاضل والتكامل مستقلاً عن نيوتن. وأعماله الرئيسية تشتمل على مقالات جديدة في الفهم الإنساني، والثيوديسيا والمونادولوجيا وبحث عن الميتافيزيقا. ويغلب على فلسفة ليبنتز الطابع الرياضي والمنطقي.

https://www.facebook.com/EgyptianResearchers/posts/1624718851113260:0

([69]) Savile Anthony – **Leibniz and the Monadology** –[Taylor & Francis e –Library, 2001] P: 43.

([70]) Vailati Ezio – **Leibniz & Clarke** – A study of Their Correspondence [Oxford University Press 1997] PP: 17 – 18.

كبير عن اللاهوت المسيحي التقليدي. والواقع أنه في ذلك يأمل في أن تسهم فلسفته في إزاحة الشك بالنظر إلى الاتجاهات الأساسية في الفكر المسيحي، وأيضاً في حل الصراعات اللاهوتية التي غطت أوربا لعقود من الحروب الدينية. ولكن يمكن أن ينعت برنامجه بكل دقة بأنه مجرد دفاع عن اللاهوت المسيحي التقليدي.(71) إن عظمة الله وأبديته هي جزء من اللاهوت المسيحي التقليدي القائل بأن الله هو [الوجود الكلي] الأبدي الكبير.(72) وفي هذه النظرة الدينية اللاهوتية يتفق ليبنتز مع ديكارت، فالموضوعات الميتافيزيقية عندهما تعتمد على الدين.

أدلة وجود الله عند ليبنتز:

يتطلب النظر إلى أدلة وجود الله عند ليبنتز الإشارة مرّةً أخرى إلى مبدأ الذاتية ومبدأ السبب الكافي. فقد قسم ليبنتز الحقائق إلى نوعين، حقائق أزلية، وحقائق حاصلة حادثة. فالنوع الأول حقائق عقلية أو أزلية وهي مبنية على "مبدأ الهوية" أي أنها ترجع إلى أشياء هي واحدة في ذاتها ومعناها، والقول بضدها يستلزم التناقض. والنوع الثاني حقائق حاصلة حادثة وتقوم على مبدأ "السبب الكافي" وضدها لا يستلزم تناقضاً ما. وليس شيء مما ينبغي الاعتقاد به بجائز أن يناقض النوع الأول من الحقائق العقلية أي الأزلية.(73) وإلى جانب مبدأ التناقض ومبدأ السبب الكافي، اكتشف نوعين من الحقائق، حقائق تأملية وحقائق الواقع. وبالإشارة إلى المبدأين الأساسيين مبدأ التناقض ومبدأ السبب الكافي، فأولهما نحكم بأن ما يشتمل

(71) Schacht Richard – **Classical Modern Philosophers** Descartes to Kant: P: 30.

(72) Vailati Ezio – **Leibniz & Clarke –** A study of their Correspondence p: 18.

(73) دكتور عثمان أمين ــ **محاولات فلسفية** [مكتبة الانجلو المصرية 1953] ص:209.

على تناقض بأنه خاطئ، وأن ما هو متعارض أو متناقض في الخطأ بأنه حقيقي. وثانيهما وهو مبدأ السبب الكافي وبفضله نعد أننا لا نستطيع اكتشاف صدق واقعة أو وجودها، ولا إثبات الحقيقة بغير وجود سبب كافٍ لأنها هكذا، وليس شيئا آخر، بالرغم من أن هذه الأسباب لا يمكن أن تكون معروفة لنا في أغلب الأحوال".[74] وعلى أساس هذين المبدأين قام ليبنتز بتقسيم أدلة وجود الله إلى أربعة أدلة وهي على النحو الآتي:

1- الدليل الأنطولوجي:

إن الدليل الأنطولوجي كما أوضحه ليبنتز يرتد في أساسه إلى "مبدأ الهوية" أو عدم التناقض. والنتائج اليقينية يجب أن تنشأ عن تعريفات متوافقة أبديًا، ويجب أن تكون غير متناقضة. وحسب هذا الدليل فإن الكمالات التي تنتسب إلى الله تترابط منطقيًا، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن فكرة الله تترتب على فكرة هذا الوجود ذاته، بوصفه الوجود الذي هو مصدر كل ما يوجد.[75] يقول ليبنتز: "وهكذا فإن الله وحده [أو الكائن الضروري] يمتلك هذه الميزة، وهي أنه يجب أن يوجد إذا كان ممكنًا. ولما لم يكن شيء يمكن أن يمنع إمكانية ما هو بدون قيود، ولا نفيًا وبالتالي ولا تناقض، ويكفينا أن نعرف أن هذا بذاته وجود قبلي لله."[76] فالله واجب بموجب ماهيته، فإذا كان الله ممكناً كان موجوداً. الله ممكن والممكن يقتضي الميل إلى الوجود بفضل ما فيه من كمال. ولما كان الله غير متناه فلن يعترض ميله إلى الوجود شيء مغاير له، ويصبح الممكن

([74]) Leibniz G. W. – **Philosophical Essays –** Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber [Hackett Publishing Company Indianapolis & Cambridge 1989] P: 217.

([75]) Schacht Richard **– Classical Modern Philosophers** Descartes to Kant**:** PP: 37 – 38.

([76])Leibniz G. W. – **Philosophical Essays** P: 218.

موجوداً لمجرد كونه ممكناً.[77] وأخيرًا نقول إن الدليل الأنطولوجي يعتمد علي عدم التناقض. ومن ثم فهو دليل قبلي علي وجود الله.

2ـ الدليل على وجود الله من الحقائق الأزلية:

إن الدليل على وجود الله من الحقائق الأزلية أو الأبدية، هو دليل قبلي يرتد إلى "مبدأ الهوية" أي أنه يرجع إلى أشياء واحدة في ذاتها. والحقائق الأزلية تتطلب أساسًا ميتافيزيقيًا، ولابد أن تمتلك وجودها في ذات معينة ضرورية مطلقة من الناحية الضرورية وهي الله، وبالتالي، يكون الله موجودًا. وسبب الحقائق يكمن في أفكار الأشياء المتضمنة في الماهية الإلهية ذاتها.[78] يقول ليبنتز: "والحقيقة أيضًا أن الله ليس فقط مصدر الوجودات، وإنما أيضًا مصدر الماهيات بقدر ما هي حقيقية، أعني مصدر ما هو حقيقي في الإمكان. هذا لأن الإدراك الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية أو الفكرة التي تعتمد عليها؛ فبدونه لن يكون أي شيء واقعي في الممكنات، ولا يمكن أن يوجد أي شيء فقط، ولكن أيضاً لا يوجد شيء ممكن".[79] بيد أن قولاً واضحاً مطلوبا وضروريا بمعنى القول إن القضايا التحليلية تمتلك واقعاً ومطلوباً كذلك لبيان علاقتها الدقيقة بالذهن الإلهي.[80] إن هذا الدليل يعتمد على الحقائق الضرورية، وعلى أنها تنبع كلها من عقل لديه القدرة على اختيارها دون سواها، ونقلها من الوجود أو الأفكار إلى

---

77) ج. ف. ليبنتز ـ **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني** ـ "نظرية المعرفة" تقديم وترجمة وتعليق دكتور أحمد فؤاد كامل ، أنظر مقدمة المترجم [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1983] ص 26.

78) فردريك كوبلستون ـ **تاريخ الفلسفة** ـ المجلد الرابع ـ الفلسفة الحديثة [من ديكارت إلى ليبنتز] ترجمة وتعليق د. سعيد توفيق، د. محمود سيد أحمد ـ مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام ص: 434.

(79)Leibniz G. W. – **Philosophical Essays** P: 218.

80) فردريك كوبلستون ـ **تاريخ الفلسفة** ـ المجلد الرابع ـ الفلسفة الحديثة [من ديكارت إلى ليبنتز] ترجمة وتعليق د. سعيد توفيق، د. محمود سيد أحمد ـ مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام الطبعة الأولى [القاهرة ـ المركز القومي للترجمة 2013]ص:434.

الوجود بالفعل، فمن المستحيل أن يكون تحقق وجود الوحدات العنصرية بفعل قوة عمياء جاهلة لأن خالقها يتضمن اختيارًا من بين الممكنات ويستحيل أن يتم الاختيار بين هذه الممكنات إذا لم يكن هناك معرفة تقرر هذا الاختيار.[81] من هنا نلاحظ أن ليبنتز ينتقل من الحقائق الأزلية إلى إثبات وجود الله، وهذه نظرة قبلية.

3ـ الدليل من حقائق الواقع:

ينظر ليبنتز إلى هذا الدليل على أنه دليل بعدي. ويستخدم مبدأ السبب الكافي للبرهنة على وجود الله من حقائق الواقع. فيقول: "ولكن يتحتم أن يوجد أيضاً سبب كاف في الحقائق العرضية، أو حقائق الواقع، يعني في سلسلة الأشياء التي تنتمي إلى عالم المخلوقات".[82] والتحليل يقود إلى تفاصيل غير محدودة نظرًا لتنوع أشياء الطبيعة وانقسام الأجسام أيضًا إلى ما لا نهاية. ومن هنا فإن التحليل وما يترتب عليه من تفاصيل غير محدودة لا يحرز تقدماً، والحقيقة عند ليبنتز هي وجود سبب نهائي وحقيقي خارج سلسلة هذه الكثرة من العرضيات.[83] فليبنتز إذن ينظر إلى هذا الدليل على أنه دليل بعدي نظرًا لاعتماده على تسلسل الأشياء العرضية في الطبيعة من حيث خضوعها لمبدأ السبب الكافي.

والدليل على وجود الله من حقائق الواقع عند ليبنتز يُعرض بكونه نتيجة يسيرة لمبدأ السبب الكافي ذاته. وبمجرد قبولنا الطلب الطموح للعلة لترسيخ سلسلة تامة من العوارض، فإننا نرى أنها إمكانية لا يمكن أن تتوفر من داخل السلسلة نفسها. والبحث المتواصل عن علة يجب أن

---

[81]) ج. ف. ليبنتز ـ **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني** ـ "نظرية المعرفة" تقديم وترجمة وتعليق دكتور أحمد فؤاد كامل ص: 26.

([82]) Leibniz G. W. – **Philosophical Essays** P: 217.

([83]) **Ibid** PP: 217 – 218.

يصل إلى الحد الذي يتوقف عند "جوهر ضروري" يعني به الجوهر الذي يوجد بالضرورة. وضرورة وجود هذا الجوهر توقف أي تراجع، "مسبب" ـ أي ظهور الشك. إنه يوجد لأن أي شيء آخر سيكون مستحيلاً.(84) ونستطيع أيضاً أن نحكم بأن هذا الجوهر مقدس وهو فريد، وكلي، وضروري يجب أن يكون غير خاضع لقيود ويجب أن يتضمن على أقصى واقع ممكن، ولا يوجد إلى حد ما شيء خارجي يعتمد عليه، وإلى حد ما فإنه نتيجة بسيطة لإمكانية وجوده. ومن هذا فإنه يتبع ذلك أن الله كامل على وجه الإطلاق ـ فالكائن الكامل ليس شيئًا سوى عظم الواقع الإيجابي بوصفه كذلك، وإننا نطرح جانباً القيود أو الحدود في الأشياء التي لديها. وهنا حيث لا توجد قيود، أعني، في الله، فإن الكمال لا متناهٍ على نحو مطلق(85). فإثبات وجود الله عند ليبنتز إذن هو البحث في سلسلة العرضيات عن علة نهائية كافية وهي الجوهر الضروري المقدس الكامل اللامتناهي.

ويزعُم ليبنتز أن هذا الجوهر الذي يوجد بالضرورة يجب أن يفسر السلسلة الدنيوية للعوارض ـ وتنوع الأشياء العارضة، فكما وضعها بشكل مثمر، فإنه مصدرها. وإلا فلن يفي بمطالب هذا المبدأ. ولا شيء أقل من وجود مصدر خالق بالضرورة لجميع الحقائق العرضية بردها إليه عن طريق فعل الإرادة بحيث يمكن تفسير لماذا يوجد العالم وتفسير لماذا يوجد بالطريقة التي يعمل بها.(86) يقول ليبنتز: "ولما كان هذا الجوهر هو السبب الكافي لكل هذا التنوع المترابط بشكل دقيق، فإنه لا يوجد إلا إله واحد فحسب، وهذا الإله كاف".(87) وهذا يعني أن ذلك الجوهر

---

(84) Savile Anthony – **Leibniz and the Monadology** PP: 43 – 44 .
(85)Leibniz G. W. – **Philosophical Essays**P: 218.
(86) Savile Anthony – **Leibniz and the Monadology**P: 44.
(87)Leibniz G. W. – **Philosophical Essays** P: 218.

الذي يقودنا إلى طرحه، الله، ينبغي أن يكون له القوة والإرادة اللازمة لإيجاد سلسلة.(88) إن حقائق الواقع هي دليل يعتمد على ما تمدنا به التجربة من حقائق عرضية، ويمكن تلخيصه في أن الكون حادث ويتألف من عدد لا نهائي من الحقائق، تحليل كل حقيقة منها يؤدي إلى ضرورة وجود سبب كاف لوجودها. هذا السبب الأخير يجب أن يكون خارج هذه الحقيقة، أي في جوهر واجب الوجود بذاته وهو ما نسميه الله.(89)

4ـ الدليل من الانسجام المقدر أزلاً:

ويقودنا ليبنتز إلى برهان بعدي آخر على وجود الله من الانسجام المقدر أزلاً. والانسجام التام لجواهر كثيرة جدًا لا يتصل بعضها ببعض لا يمكن أن تأتي إلا من علة عامة. والدليل على وجود الله بوضوح من نظام الطبيعة وانسجامها وجمالها يبدو أنه لا يمتلك إلا يقينًا أخلاقيًا رغم أنه يكتسب ضرورة ميتافيزيقية تمامًا عن طريق النوع الجديد من الانسجام الذي أدخلته وهو الانسجام المقدر أزلاً.(90) فهذا الدليل يعتمد على مبدأ التناسق الأزلي والنظام السائد في الكون، هذا كله يتطلب وجود خالق كامل قادر على تحقيق هذا التناسق.(91) يوجد هنا إدعاءان للضرورة، ولكن أيًا منهما لا يرتبط بالتوكيد القطعي القائل بأن الله موجود. أولهما تحديداً هو الضرورة الشرطية: فإذا كان العالم مفهوماً، فإنه إذن سيكون له مصدر خلاق موجود بالضرورة. ومع ذلك، فإن المصدر الخلاق للعالم لن يؤكد على الوجود، لأننا لا نقول في أي موقف إن

---

(88) Savile Anthony – **Leibniz and the Monadology**PP: 44.

89) ليبنتز ـ **أبحاث جديدة** ص: 26.

90) فردريك كوبلستون ـ **تاريخ الفلسفة** ـ المجلد الرابع ـ الفلسفة الحديثة [من ديكارت إلى ليبنتز] ترجمة وتعليق د. سعيد توفيق، د. محمود سيد أحمد ـ مراجعة وتقديم د. إمام عبد الفتاح إمام ص:436.

91) ليبنتز ـ **أبحاث جديدة** ص: 26.

الإدراك الذي يبدو لنا فيه العالم هو إدراك حقيقي وببساطة ليس إدراكاً من نوع خادع. والضرورة الثانية إذن هي ضرورة داخلية فيما يجب أن تكون حقيقية إذا كان العالم حقاً مفهوما بشكل حقيقي وليس ظاهرياً كذلك تماماً.(92)

الإيمان في فلسفة جون لوك

تقوم فلسفة جون لوك(•) على مناهضة المذهب العقلي في القرن السابع عشر، والنهوض بالتجربة والتأكيد على أهميتها. والعقليون بزعامة ديكارت يتخذون علم الرياضة مثلاً يحتذي به، أما المذهب التجريبي بزعامة لوك فإنه يتخذ علماء الفيزياء مثلاً له.(93) ويتفق لوك مع ديكارت في التأكيد على يقين وجود الله فهو مساوٍ تمامًا لليقين الرياضي على حد تعبير لوك، لكنهما يختلفان بعد ذلك في أن ديكارت يؤكد أن فكرة الله فطرية فينا، وهي واضحة ومتميزة، وقبلية في الذهن، ومعرفة الله في نظره معرفة حدسية. أما لوك فإنه يرفض الفطرية تمامًا، ويؤكد أن براهين وجود الله لابد وأن تكون برهانية لا حدسية تستنبط من الإحساس والتأمل، ومن ثم فهي بعدية. وشدد لوك على القول بوجود تفاوت بين إدراك الإنسان وإدراك الله.فالأول عاجز عن فهم "اللامحدود" واستقصاء ماهية

---

(92)Savile Anthony – **Leibniz and the Monadology** P: 48.

(•) ولد جون لوك [1632 ـ 1704] في نفس العام الذي ولد فيه اسبينوزا.وكانت صحته مثل اسبينوزا، ضعيفة، وينحدر من أسرة انتشر بها مرض السل. وكان لوك رجلاً إنجليزيًا انحدر من أصل بيورتاني. ويذكر والدته ـ التي يبدو أنها توفيت عندما كان صغيرًا في السن بأنها كانت "امرأة ورعة جدًا" "وأم عطوفة" وكان والده محاميًا ريفيًا. وأشرف والده عليه، فرباه بمرافقته تمامًا، وحصل لوك على منحة دراسية في مدرسة وستمنستر في لندن [1646 ـ 1653]، وكلية كنيسة المسيح [1653 ـ 1659]، وقد خالط لوك وهو طالب في المرحلة الجامعية الملكيين، والجمهوريين، والإنجليين، والمشيخيين، بحرية، كما خالط المستقلين أيضًا. وبعد أن أكمل لوك دراسته كطالب في الجامعة، حصل على وظيفة دائمة في أكسفورد وهي "باحث الدراسات العليا"، وهي وظيفة جمعت بين التدريس والدراسات العليا. وشغل لوك وظائف عامة متنوعة، بوصفة مؤتمنًا سياسيًا على أسرار الإيرل الأول لشافتسبري، عندما كان شافتسبري في السلطة.[وليم كلي رايت ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**] ص: 155 ـ 156.

(93) Alexander S. – **Locke** [London 1908] P: 24. available from www.google.com [accessed 28th February 2018] .

الله كما يقول الديكارتيون. واعترف لوك نفسه أنه في ظلام، "وأنه ليس حاصلاً على معرفة بجوهر الله على الإطلاق."إن هذا ليس إنكارًا ولو للحظة بأن لوك يفضل العقل في الدين باعتباره معارضًا للإيمان الأعمى أو "الحماسة،" enthusiasm. وأكد أن "العقل ينبغي أن يكون حُكمُنا ومرشدنا النهائي في كل شيء."[94] وبالجملة فإن أدلة وجود الله وفقًا للمذهب العقلي هي أدلة عقلية ووفقًا للمذهب التجريبي حسية وتأملية. ومشكلة الفلسفة في القرن السابع عشر هي أنها لم تستطع التوفيق والتأليف بين المعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية، ولم تستطع كذلك التوفيق والتأليف أيضًا بين الأفكار القبلية والبعدية.

المعرفة الحدسية بوجودنا والمعرفة البرهانية بوجود الله:

لقد تحدث لوك عن ثلاثة أنواع من المعرفة وهي: المعرفة الحدسية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة الحسية، فالأولى تخص وجودنا، والثانية تخص وجود الله، والثالثة تخص الأشياء. يقول لوك:"إن[•] لدينا معرفة بوجودنا الخاص عن طريق الحدس؛ وعن وجود الله عن طريق البرهان؛ والأشياء الأخرى عن طريق الإحساس."[95] ويعتقد ـ بوجه عام ـ أننا لا نعرف شيئًا عن الوجود الحقيقي إلا عن طريق الإحساس. ويستثنى من ذلك وجود الله، الذي يعتقد أنه يندرج تحت مجال المعرفة البرهانية المطلقة. ويقدم برهاناً مكوناً من قضايا عديدة، كل قضية منها تعرف حدسياً، فتتجمع لتؤلف برهاناً. والإنسان حدسياً يعرف أنه موجود، وأيضاً أن العدم لا يمكن أن ينتج

([94]) Baumer L. Franklin – **Modern European Though**[London 1977] P: 72 – 73 .

([•]) That we have the knowledge of our own existence by intuition; of the existence of God by demonstration; and of other things by sensation.

([95])Lock John – **An Essay Concerning Human understanding** [Pennsylvania State University 1999]: 612.

شيئاً.[96] فمعرفة وجودنا معرفة حدسية، ومعرفة وجود الله معرفة برهانية.

المعرفة الحدسية بوجودنا:

وبالنسبة لوجودنا كما يرى لوك فإننا ندركه كذلك بكل وضوح وبكل يقين، إنه ليس في حاجة إلى أي برهان. لأنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر وضوحًا فينا من وجودنا. فإننا نفكر، ونتأمل، ونشعر باللذة والألم: ويطرح لوك هذا السؤال: هل يمكن لأي من هذه أن تكون أكثر وضوحًا لي من وجودي؟ والجواب عنده: فلو تشككنا في كل الأشياء الأخرى، فإن الشك ذاته يجعلنا ندرك وجودنا، فلن نشك في ذلك. لأنه إذا علمنا أننا نشعر بالألم، فمن الواضح أن لدينا مثل هذا الإدراك المؤكد لوجودنا، وإننا نشعر بما في الوجود من ألم: أو إذا علمنا أننا نشك، فإن لدينا إدراكا معينا لوجود الشيء المشكوك فيه، كما هو الحال في الاعتقاد الذي نسميه شكا. وتقنعنا الخبرة إذن، بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا، وأن إدراكًا باطنيًا معصومًا نكون نحن إياه. وفي كل فعل من الإحساس، أو الاستدلال، أو الاعتقاد، فإننا نعي بذواتنا في كينونتنا؛ وفي هذا الموضوع لا يتعالى إلى أقصى درجة من اليقين.[97] فالمعرفة بوجودنا ليست إلا معرفة حدسية، لا تحتاج إلى أي برهان. ومن علامات المعرفة الحدسية لوجودنا الإحساس والتفكير والتأمل والشعور باللذة والألم.

تختلف نظرة لوك إلى وجودنا بكل تأكيد عن نظرة ديكارت. فالوجود عند هذا الأخير مشتق من الأنا المفكرة، بينما الوجود عند لوك يأتي عن طريق الإدراك المباشر والفوري كما هو الحال في إدراكي بأني أفكر أو أتأمل أو

---

[96]) وليم كلي رايت – **تاريخ الفلسفة الحديثة** – ترجمة د.محمود سيد أحمد – تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ص: 172.

([97])Lock John – **An Essay Concerning Human understanding** P: 612.

أشك. وإن "الذات" التي تدور في خُلد لوك هي شيء يماثل "الجوهر المفكر" عند ديكارت؛ وفي كتابه الثاني يستخدم لوك ذاته تعبير "جوهر روحي".[98] فتصور الجوهر الذي كان سائدًا في الميتافيزيقا على عصره يعده مبهمًا غير مفيد، ولكنه لا يجازف برفضه رفضًا تامًا. فهو يسمح بسلامة الحجج الميتافيزيقية بالنسبة إلى وجود الله، ولكنه لا يعوَّل عليها، ويبدو أنه غير مرتاح على نحو ما إليها.[99] بالطبع تختلف نظرة لوك عن نظرة ديكارت، فنظرة لوك إلى وجودنا نظرة حدسية مباشرة وفورية، بينما عند ديكارت فإن الوجود ينشأ عن طريق مبدأه القائل: "أنا أفكر". أما تصور لوك للجوهر الروحي فهو تصور مضطرب،فأحيانًا يقره و أحيانًا أخرى يرفضه.

<u>المعرفة البرهانية بوجود الله:</u>

يرى لوك أن الله لم يهبنا أفكارًا فطرية عن ذاته، وأنه لم يغرس في عقولنا سمات فطرية، تمكننا من قراءة كينونته فقد زودنا بعد هذا بملكات مركبة في عقولنا، ولم يترك ذاته بدون دليل: ولأننا لدينا إحساس، وإدراك، واستدلال، فلسنا في حاجة إلى برهان واضح عنه، طالما نحمل ذواتنا.[100] يقول لوك: "إنني أعتقد بأننا لا نحتاج إلى المضي أبعد من ذواتنا، وأن لدينا معرفة غير مشكوك فيها عن وجودنا".[101] فمعرفة الله إذن معرفة برهانية، فنحن نعرف الله لا عن طريق الأفكار الفطرية، وإنما عن طريق ملكة أودعها الله في عقولنا، فالله يُعرف بآثاره عن طريق الإحساس والتفكير والاستدلال والتأمل.

([98]) Schacht Richard – **Classical Modern Philosophers** Descartes to KantPP: 93 – 94.

[99]) برتراند رسل – تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الثالث – الفلسفة الحديث – ترجمة دكتور محمد فتحي الشنيطي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977] ص: 177.

([100]) Lock John – **An Essay Concerning Human understanding** P: 612.

([101]) **Ibid** P: 613.

والإنسان كما يقول لوك: "يعرف أيضًا أن العدم لا ينتج كيانًا؛ ومن ثم فإن شيئاً ما لابد أن يوجد في الأزلية. ويعرف الإنسان في الموضع التالي عن طريق اليقين الحدسي أن العدم المحض لا ينتج أي كيان واقعي، أكثر من أنه يمكن أن يكون مساويًا لزاويتين قائمتين. فإذا كان الإنسان لا يعرف أن العدم، أو انعدام كل كيان لا يمكن أن يكون مساويًا لزاويتين قائمتين، فمن المستحيل أن يكون على علم بأي برهان عند إقليدس. ومن ثم فإذا علمنا بأنه يوجد كيان واقعي، وأن العدم لا ينتج أي كيان واقعي، فإنه برهان واضح، ذلك أنه يوجد شيء ما في الأزلية؛ لأن ما لم يكن في الأزلية له بداية؛ وما له بداية يجب أن ينتجه شيء ما آخر."(102) فلوك يعتمد هنا في إثباته لوجود الله على قضية برهانية تقول إن العدم لا ينتج كيانًا، ومن ثم فلابد من وجود شيء ما في الأزلية. ثم يعلن لوك بعد ذلك أنه يوجد كيان واقعي، وأن أي كيان واقعي لا يوجد من العدم، ويترتب على ذلك وجود شيء ما في الأزلية ليس له بداية لأن ما له بداية لابد أن ينشأ عن شيء آخر.

وما هو واضح بذاته أيضاً أنه يوجد منذ الأزل باستمرار شيء [غير الإنسان الذي يوجد الآن بالتأكيد، قد نتج من عدم، أو نتج عن شيء نشأ أصلاً من العدم]. هذا الشيء الذي وجد منذ الأزل يجب أن يكون أكثر قوة، ومعرفة أيضاً، لأنه لا يتصور أن أي شيء بدون معرفة على الإطلاق يمكن أن ينتج الكائنات المعروفة. ومن ثم، يجب أن يكون أزلياً، وأكثر قوة، وأكثر معرفة. وأن الأمر الواضح بذاته عند لوك أن شيئاً لابد أن يوجد منذ الأزل. وهذا الشيء لابد أن يكون عارفاً، أو غير عارف. ولا يمكن أن نتصور أن موجوداً غير عارف من أي نوع، مادة محض أو حركة، يمكن أن ينتج فكراً. صحيح أننا لا

(102) **Ibid** PP: 613 – 614.

نستطيع أن نفهم كيف يمكن للفكر أن يحدث حركات، ومع ذلك نعرف أن أفكارنا تجعل أيدينا تتحرك. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يصعب تصور الحياة والذهن على أنهما نشآ من مادة ميتة أو غير واعية أو من طاقة أكثر من النظر إلى الحياة والعقل على أنهما نتاجا لعقل خالق يعمل في الطبيعة.[103]

تعقيب

إن ديكارت ومالبرانش واسبينوزا وليبنتز قد ساقوا الفلسفة على مدى قرن كامل إلى طرق نظرية مجردة مما أثار ضدهم فلاسفة عصر التنوير، وذلك لأنهم جعلوا للعقل سلطانًا مطلقًا في الوصول إلى الحقيقة.ومن ثم فإنهم أضاعوا أنفسهم في ضرب من التجريد. وكان غرضهم الوصول إلى طبيعة إنسانية عاقلة. واتسمت فلسفاتهم بأنها عقلية، رياضية، وهندسية. ومن ثم كانت المعرفة عندهم عقلية، ومن أهم الأهداف التي وضعوها في اعتبارهم إقامة الفلسفة والعلوم على أسس متينة يقينية على غرار اليقين الرياضي.

والشك المنهجي المفتعل الذي اصطنعه ديكارت هو محاولة للوصول إلى الذات المفكرة في صفائها ونقائها، لكن هذه المحاولة في حد ذاتها خطوة نحو بناء نسق فلسفي مجرد. وفلسفة ديكارت بهذا يمكن أن يضغط كامن محتواها في يقين وجود النفس، ولذا توصف فلسفته بأنها فلسفة مثالية ميتافيزيقية. والهدف الحقيقي من وراء هذا كله هو أن ديكارت يريد علاج القضايا الإيمانية أو العقائدية بطرق فلسفية، وعلى هذا نقول إنه خاضع تماماً لمؤثرات دينية.

---

103) وليم كلي رايت ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة** ـ ترجمة د.محمود سيد أحمد ـ تقديم ومراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام ص: 172 ـ 173.

كان اسبينوزا شأنه شأن ديكارت، من حيث تطبيقه للمنطق والعلم الرياضي على مسائل الفلسفة. فنسق المعرفة عنده عقلي، كلي ويقيني وضروري، فلا محل للنظر في أي يقين ذاتي، وإنما التأكيد على الضرورة المنطقية.

وتأثر اسبينوزا شأنه شأن ديكارت وليبنتز بالفكر في العصر الوسيط رغم هجومه عليه، فمفهوم الله الكائن اللامتناهي المطلق الكامل الأسمى عند اسبينوزا هو ذاته المفهوم التقليدي لله في العصور الوسطى بعد تطويره وتعديله في إطار رياضي هندسي. وتعريف الله عند اسبينوزا هو ذاته تعريف العصر الوسيط إلا أن اسبينوزا قام بتطويره وتعديله وفقاً لروح العصر الحديث، وقد اهتم بتنمية فكرة الله بكونه كائنا كاملا لا متناهيا، واستخرج متضمناتها لكي تلاءم فلسفته التي تتسم بطابعها الرياضي والهندسي. ولم يكن اسبينوزا في تعريفه للصفة بعيد كذلك عن روح العصر الوسيط، إذ كانت الصفة في تعريف الله تقليدًا شائعًا في العصور الوسطى.

وليبنتز فهو أيضًا شأنه شأن ديكارت واسبينوزا من حيث اهتمامه بالبحث عن اليقين في الفلسفة والعلوم، وأكد على أهمية المنطق والرياضيات. واتفق ليبنتز مع ديكارت في النظرة الدينية اللاهوتية، فالموضوعات الميتافيزيقية عندهما تعتمد على الدين. يدل هذا كله على نزعة ليبنتز المسيحية، وهو الدور نفسه الذي قام به ديكارت في الدفاع عن المسيحية.

لقد اتخذت الميتافيزيقا بهذا سبيلها إلى اللاهوت عند ليبنتز وذلك لتأكيد الحقائق الدينية كوجود الله والعالم لدحض حجج المتشككين، وهو الدور ذاته الذي قام به ديكارت. إذ الميتافيزيقا ترتبط باللاهوت ارتباطًا وثيقًا.

أما لوك التجريبي فقد اختلف عن هذه المدرسة العقلية، فمعرفة الله عنده معرفة برهانية، تأتي عن طريق ملكة أودعها الله في عقولنا، فالله يُعرف بآثاره عن طريق الإحساس والتفكير والاستدلال والتأمل. ومن هنا رفض لوك القول بأن معرفة الله فطرية فينا.

وفي النهاية رفض لوك وجود أفكار فطرية عن الله، وذلك على العكس من أنسلم والمدرسة العقلية بزعامة ديكارت، ومن ثم فإنه يختلف عنه اختلافًا تامًا. والموقف الذي اتخذه لوك وإن اختلف عن أنسلم فإنه لا يبتعد كثيرًا عن الروح العامة لفلسفة الإكويني.

الفصل الثالث

الإيمان منذ عصر التنوير حتى الفلسفة المعاصرة

أولاً: الإيمان في عصر التنوير

ثانيًا: الإيمان في فلسفة جيمس العملية

ثالثًا: الإيمان في فلسفة وايتهيد

رابعًا: الإيمان في فلسفة اتين جلسون وموقفه الديني من الفكر اليوناني

تعقيب

الفصل الثالث

الإيمان منذ عصر التنوير حتى الفلسفة المعاصرة

إن ظاهرة الإلحاد من أخطر الظواهر في تطور الحياة الروحية، وهي أيضاً ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية؛ وإنما تختلف طبقاً لروح الحضارة التي انبثقت فيها. ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل إمكانياتها الدينية، فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن. وإذا كان الإلحاد الغربي بنزعته الديناميكية هو الذي عبر عنه نيتشه حين قال:" لقد مات الله"؛ وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول:" إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتت" فإن الإلحاد العربي هو الذي يقول:"لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء".[104]

أولاً: الإيمان في عصر التنوير:

لقد اهتم القرن الثامن عشر بالعقل والعلم معًا، وفي هذا يقول كاسيرر: "إن القرن الثامن عشر يتميز بإيمانه بالعقل والعلم، ففيهما تكمن قوة الإنسان وعظمته، وكان هذا العصر على ثقة من أنه يستطيع فقط أن يتبنى التطور الكامل لفهم الإنسان والعناية بقواه العقلية كلها لتحويله إلى إنسان روحي، وإيجاد إنسانية جديدة وسعيدة".[105] ولقد كانت حركة التنوير مرتبطة أيضاً بانتشار المعرفة العلمية، فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ارتكاناً إلى سلطة أرسطو والكنيسة، أصبح الاتجاه الجديد

---

[104]) د. عبد الرحمن بدوي – **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** – [سيدنا للنشر 1993] ص: 7.

([105]) Cassirer - **Rousseau , Kant, Coethe** – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [University Press 1947] P: 19.

هو الاقتداء بآراء العلماء.(106) فالسمة الأساسية لعصر التنوير إذن هي اهتمامه بالعقل والعلم. وفي هذا الإطار سوف نقوم بمناقشة بعض الأفكار الخاصة بالدين في هذه الفترة.

استمر السؤال عن الله أو الدين حسب عبارات هيوم جدير "بالاهتمام" "وبالأهمية القصوى" أيضًا، لا لأنه ينير الطبيعة الإنسانية فحسب، وإنما أيضاً لنظرته الخاصة إليها.(107) يقول هيوم:"لا توجد مبررات فلسفية تم عرضها حول أي موضوع أكثر من المبررات التي تبرهن على وجود الله، ودحض مغالطات الملحدين".(108) ولقد تحولت معركة البراهين في منتصف القرن الثامن عشر تقريبًا عندما امتد الفكر الأوربي على نحو قوي تجاه النزعة التجريبية. حيث تطالب النزعة التجريبية بالحصول على وقائع متينة في أي نتائج، وتمنع العقل من مخالفة التجربة الحسية.(109) واضح من هذا كله انحياز هيوم التام للتجريبية، فالنزعة العلمية النيوتينية كان لها عظيم الأثر في موقف هيوم الديني الذي انتهى به إلى النزعة الشكية. فثمة تناقض شديد بين قول هيوم بأن السؤال عن الله أو الدين ذو أهمية وبين ازدرائه للمبررات الفلسفية العديدة حول الدين ودحض حجج الملحدين. فهذا الموقف أدى به أيضًا إلى التشكك.

لقد حلل هيوم جميع الأدلة العقلية في كتاب محاورات الدين الطبيعي. وها هو واحد من محاوريه، كلينث، فند "التأمل الميتافيزيقي"، أعني، استخدام الدليل

[106]) برتراند رسل ـ **حكمة الغرب** ــ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ الجزء الثاني ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1983] ص: 144 ـ 145.

([107]) Baumer L. Franklin – **Modern European Though** P: 182.

([108]) Hume David – **An Enquiry Concerning Human Understanding** – Edited by Tom L. Beauchamp[Oxford Philosophical Texts]P: 199.

([109]) Baumer L. Franklin – **Modern European Though** PP:189 – 190.

الإنطولوجي والدليل الكوني، ولكن حجة المصمم التي دافع عنها كلينث لم تصمد أمام الاختبار التجريبي. فهل يقدم العالم الذي لدينا عنه معرفة غير كاملة نظامًا حقيقيًا إذ قال كلينث أنه منظم؟ وهل يمكن أن نستخلص علة من العالم الذي ندركه، أعني الله، "البعيد عن مجال ملاحظتنا" وعلى أي حال، نحتاج إلى علة تكون عقلاً كعقل الإنسان؟ وهل لا يمكن أن تكون نوعًا ما من فعل التوليد داخل الطبيعة ذاتها؟ أو إذا كانت هي عقلاً، إذن لابد أن تكون عندئذ علة للعقل ذاته وهكذا إلى ما لا نهاية؟ وأوضح فيلو، إلى أي مدى يكون تشبيه الساعة أو الآلة والطبيعة ككل تشبيهًا تجريبيًا ضعيفًا، وبين صانع الساعة والمعد المزعوم للطبيعة.[110] إن الله خالق العالم وعلته الحقيقية في إطار تجريبية هيوم لا وجود له، ومن ثم تهافت حجة المصمم عنده. فتساؤلاته هي من قبيل التجريبية البحتة والمحددة بظواهر العالم. وبالجملة تتسم أفكار هيوم بقصورها وتناقضها الشديد.

وإذا انتقلنا إلى جان جاك روسو(*) فسنلاحظ اختلافاً واضحاً بينه وبين معاصره هيوم، فوجود الله عند روسو قضية لا لبس فيها، وحقيقة وجوده مغروسة في ضمائرنا ومشاعرنا، وفي مقاله عن [العلوم والفنون] يقول: "إنني تبنيت قضية الحقيقة قدر استطاعتي وبغض النظر عن نجاحي الظاهري، فإن هناك جائزة واحدة لا يمكن أن تفلت من يدي أجدها في سويداء قلبي".[111] ومن هنا فقد صبغ روسو رائد اللاعقلانية الحديثة الدين بصبغة شعورية،

([110]) **Ibid** P: 190.

(*) جان جاك روسو 1712 . 1788 "مواطن من جنيف ، هو الذي قال ولد الإنسان حراً ولكنه مقيد في كل مكان. ومن أهم أعماله مقال العلوم والفنون وأصل عدم المساواة والعقد الاجتماعي وإميل

Beck Lewic White **"Eighteenth Century Philosophy**"

([111]) Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité –** [Paris 1971] P : 37.

فالدين شعوري يهفو إليه القلب وتتحرك إليه المشاعر. وعلى هذا الأساس رد روسو الجانب الانفعالي من طبيعتنا الإنسانية إلى الدين. فمعرفة الله ووجوده وصفاته مغروسة في قلوبنا، وبهذا اختلف روسو عن عصره ولكنه مع هذا لم ينكر الأدلة العقلية على وجود الله عند الفلاسفة ولكنه رأى أنها ليست كافية لإيجاد إقناع ديني. وهكذا فإننا نشعر بالله ونجربه في أنفسنا. ومن هنا تحول روسو إلى الشعور الداخلي للبحث عن الله. فالإنسان لابد أن يستشير قلبه في مسائل الدين والسلوك، ورأى أن الشعور أسبق من المعرفة، وأن الوجود هو شعور، فمشاعرنا بدون شك أسبق من عقلنا، وكانت لنا مشاعر قبل أن تكون لنا أفكار.(112) فروسو بهذا يختلف عن هيوم، فهذا الأخير رفض وجود الله رفضًا تامًا، وأعلن تهافت كل الأدلة الميتافيزيقية. أما روسو فلم ينكر وجود الله وأعلن أنه موجود في مشاعرنا، لكنه لم ينكر الأدلة العقلية بل عدها غير كافية.

وشعر(•) روسو بوجود نفسه في داخله. وشعر بأن نفسه أيضًا ترتبط باللامتناهي، والله في صورة طبيعة وصورة الخالق للطبيعة.(113) وتناول روسو فكرة الضمير La conscience، فرأى أن الضمير هو صوت الروح، والروح من أمر الله، وهي أساس وجودنا والقوة التي تبعث الحياة في الجسد.(114) والضمير عنده غريزة إلهية، فهو في نظره إلهي لأنه يخص الجزء الروحي من وجود الإنسان. ويقدم روسو فروض الولاء لهذا الصوت السماوي الأبدي

---

(112) Baumer L. Franklin – **Modern European Though**PP: 192 -193.

(•) Rousseau felt the Presence of his soul within him. His soul, he felt, was in communication with the infinite, in the form of nature and of the creator of nature, God.

(113) Wahl Jean **The Philosopher's way** P: 270.

(114) Fatma, Nasr, J.J. **Rousseau et Heykal etiude de littejature comparee** [Universite de Tanta 1990] P: .

الذي يجعلنا نستحق خالقنا.(115)فدليل وجود الله عند روسو يعتمد أساسًا على الجانب اللاعقلاني في طبيعتنا، ومن ثم فوجود الله فطري، بهذا اختلف روسو عن فلسفات عصره.

يرى روسو أن جميع الأديان حق، وأن التعصب الديني سخافة، ويؤكد أن الإيمان أمر لا يحتمل الشك. فالإيمان نظرية عظيمة تسمو بالنفس وتصنع للفضيلة أسس تقويها.(116) ونسب روسو للرسل والأنبياء التعصب الديني، ذلك التعصب هو السبب في جميع الحروب التي أريقت فيها دماء البشرية منذ فجر التاريخ.(117) وينتقل روسو بعد ذلك للحديث عن المادة الأولى أو كما يسميها الذرة الحية، ويشعر بالله يحرك الوجود، ويدبر كل شيء فيه، فهو يقول: "أنا أرى الله في كل مكان تدل عليه صفاته، أنا أشعر به في نفسي وأشعر به في كل ما حولي، ولكني كلما حاولت أن أشاهده هو نفسه وأبحث عن مكانه وكينونته غاب عني ولم يستطع ذهني أن يرى من ذلك أي شيء."(118) وتوصل روسو إلى فكرة خلود الروح بمجرد الإحساس وليس لديه على فنائها أي دليل.(119) والسؤال الذي يمكن أن نطرحه لماذا ينسب روسو التعصب إلى الرسل والأنبياء بالرغم من أنهم جميعًا على قلب رجل واحد يخاطبون البشرية بلغة عاطفية تدعو إلى المحبة والرحمة والتعاطف بين الناس؟ صحيح أن روسو يؤمن بوجود الله ويؤمن بوجوده في مشاعرنا وأنه يحرك العالم من حولنا، لكنه يطالب بوجود دين طبيعي موحد للبشرية

---

[1] Gremsley Ramal – **Thephilosophy of Rousseau** – [oxford 1973] PP : 65 – 66

(116) Rousseau, L'Emile oeuvre complete ed Gallimard [Paris 1989T. IV.] P: 309.

(117) **Ibid** P:397.

(118) **Ibid** P: 309.

(119) Fatma, Nasr, J.J. **Rousseau et Heykal etiude de littejature comparee** P: .

كلها، والمعروف أن معرفة الله الموجود في قلوبنا تحتاج إلى أنبياء ورسل لتوجيهنا.

أما كانط فكان على خلاف التنويريين فقدَّم دليلاً أخلاقياً على وجود الله أكد فيه أن التطابق بين الفضيلة والسعادة لا يحدث إلا بفضل الله سبحانه وتعالى وهذا هو الخير الأقصى. فوجود الله عند كانط هكذا يصبح مسلمة من مسلمات العقل العملي. يقول كانط: "أدى القانون الأخلاقي إلى مشكلة عملية افترضها العقل النظري وحده، وبدون أي تدخل من الميول الحسية، يعني، [الرجوع أيضًا] إلى الكمال الضروري للجانب الأول والأسمى من الخير الأقصى، الأخلاقية؛ ولما كانت هذه المشكلة لا يمكن حلها على نحو كامل إلا في الأبدية، فإنه أدى إلى مسلمة الخلود. والقانون نفسه يجب أن يؤدي أيضًا إلى إمكانية العنصر الثاني من الخير الأقصى، أعني، إلى السعادة المطابقة للأخلاقية، ولابد من عمل ذلك على شكل خالص من كل مصلحة ذاتية كما سبق، ومن عقل محايد فحسب وبكلمات أخرى لابد أن يؤدي إلى افتراض وجود سبب يكفي لهذا المعلول؛ يجب أن يسلم بوجود الله على اعتبار أنه ينتمي على نحو ضروري بإمكانية الخير الأقصى".(120) ويقول أيضاً: "إن الإيمان بالخير الأقصى في العالم هو الموضوع الضروري للإرادة الذي يحددها القانون الأخلاقي".(121) يؤكد كانط هنا على وجود سبب وهو الله، ونتيجة وهي التطابق بين الفضيلة والسعادة، ومن ثم الخير الأقصى.

واعتقد كانط في البداية بوجود ثلاث مسلمات وهي الحرية والخلود ووجود الله وهي الموضوعات التي

(120) **Ibid** PP: 157 – 158.
(121) Kant Immanuel – **Critique of Practical** – Translated by Werner S. Pluhar – Introduction by Stephen Engstrom [Hackett publishing company 2002] P: 155.

تؤلف الميتافيزيقا. فأكد في نقد العقل العملي أن الإنسان لا يستطيع أن يؤدي واجبه، إلا إذا كان حرًا. ولا يستطيع أن يحقق القداسة، إلا إذا كان خالدًا. ولا يستطيع أن يرقى إلى مستوى الخير الأعظم، إلا إذا كان الله موجودًا.(122) واجتماع القداسة والسعادة عند كانط هو قوام الخير الأسمى، الذي يكون حينئذ تامًا غير منقوص.ولكن لكي يتحقق الخير الأسمى لا يكفي أن يكون من الميسور أن تقترب الفضيلة من القداسة اقترابًا لا حد له؛ بل لابد أيضًا من اتفاق يزداد إحكامًا بين الفضيلة والسعادة. هنا أيضًا يكون التحقق المطلق لأمر العقل مستحيلاً؛ ولكن نستطيع أن نتصور تقدمًا لا حد له نحو هذا التحقق. وهذا التقدم بدوره لا يكون ممكن التصور إلا بواسطة فعل في العالم تقوم به ذات يتحقق فيها منذ الأذل الاتحاد التام بين القداسة والسعادة هذه الذات هي ما يسمى الله.(123) وأما الفعل في العالم فهو الاتحاد بين القداسة والسعادة، وأما الذات فهي الله. ومن ثم فهو يطلعنا عن وجود سبب ونتيجته.

ثانياً: الإيمان في فلسفة جيمس العملية:

اختار وليم جيمس من بين معاني الدين المتعددة في التاريخ البشري، معنى مجاوز للطبيعة supernaturalist. كما أعلن أن نظام الطبيعة الذي يشكل تجربة العالم هذه هو جزء من الكون الشامل فحسب، وفيما وراء هذا العالم المرئي يوجد عالم خفي ولا نعرف الآن شيئا إيجابيًا عنه، وإنما علاقته التي تؤلف الدلالة الحقيقية لحياتنا المعتادة الحالية. ويقصد أساسًا بالإيمان الديني للإنسان الإيمان بوجود نظام خفي في بعض الأنواع التي يمكن أن يوجد فيها حل لمعضلات النظام الطبيعي. ففي

---

122) دكتور زكريا ابراهيم ــ **عبقريات فلسفية ـ كانط أو الفلسفة النقدية** [دار مصر للطباعة ـ بدون تاريخ] ص: 167.

123) إميل بوترو ـ **فلسفة كانط** ـ ترجمة دكتور عثمان أمين [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973] ص: 377 ، 379.

الأديان الأكثر تطورًا كان ينظر إلى العالم الطبيعي دائمًا على أنه مجرد حامل أو مدخل لعالم أصلي أكثر أبدية، وأكدت أنه مجرد مجال للتجربة التعليمية، وللخلاص في هذه الأديان يجب علينا أن نموت بطريقة ما في الحياة الطبيعية قبل أن ندخل إلى أبدية الحياة.(124) يقول جيمس: "وعندما نؤمن بأن هناك إلهاً، وأنه أحد الطالبين ينفتح أمامنا المشهد اللامتناه".(125) وتختلف بالطبع نظرة جيمس عن نظرة اسبينوزا إلى الكون، فالكون عند هذا الأخير مغلق، والكون الذي صفته الجوهرية الترتيب والترابط الثابتان لا مكان فيه للموجودات المتفردة والفردية، ولا مكان للتجديد والتغير والنمو الحقيقي.(126) وهنا يكمن الاختلاف الجوهري بين النظر إلى الكون أو العالم على أنه ثابت مغلق كما هو الحال عند اسبينوزا والنظر إلى العالم أو الكون على أنه مفتوح ولم يكتمل كما هو الحال عند جيمس.

ويعتمد مذهب جيمس على تصور ديناميكي [حركي] وتعددي للوجود: أي أن العالم ليس كاملاً نهائيًا، ولا يحتوي على جواهر ثابتة، بل هو في صيرورة دائمة دائبة، كما أنه ليس كيانًا واحدًا مفردًا، بل هو يتكون من أفراد متعددين. ويذهب جيمس إلى حد إظهار نوع من التعاطف مع القول بتعدد الآلهة، ووراء هذا كله أنه يرفض دائمًا القول بالواحدية ويمتعض منها أشد امتعاض.ومن هذه الوجهة للنظر، فإن عقائد الدين صحيحة تمامًا في نظر وليم جيمس، وهو يرى أنه ينبغي الحكم على الدين لا شيء إلا بنتائجه. ويعلن جيمس أنه لا يدري أن للدين مغزى

(124) James William – **The will to Believe** [London 1912]PP: 51 – 52.
(125) Ibid P: 212.
(126) Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action [Capricorn Books G. P. Putnam's Sons, New York 1960]p:209.

ميتافيزيقيًا أم لا، ولكن المؤكد أنه على الأقل فرض خصب. [127]وفي الفلسفة المعاصرة يوجد إله برجسون، الإله الذي تخيله كمبدأ انبعثت منه الوثبة الحيوية، Elan Vital، إله يمتاز بأبدية الحياة، وترتبط كينونته بكينونتنا كما يرتبط إدراكنا بنفس الطريقة بالأشياء المدركة.[128] هذا هو الموقف العملي من الدين في صورته البرجماتية عند جيمس وصورته العملية الحيوية عند برجسون، فالله عند هذين جيمس وبرجسون موجود وخالق للعالم، وبالنسبة لجيمس يوجد عالم آخر غير مرئي خلف عالمنا هذا، ولكن لا نعرف عنه شيئًا، أما برجسون فالإله عنده مبدأ انطلقت منه الوثبة الحيوية.

ثالثاً: الإيمان في فلسفة وايتهيد:

يعرف ألفريد نورث وايتهد[•] الدين في جانبه العقائدي بأنه نسق من الحقائق العامة التي لها تأثير على

---

[127]) إ.م. بوشنسكي ـ **الفلسفة المعاصرة في أوربا** ـ ترجمة د. عزت قرني [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1992] ص: 195 – 196.

([128]) Wahl Jean **The Philosopher's way** P: 283.

[•]) **ألفريد نورث وايتهيد** (15 فبراير 1861-30 ديسمبر 1947)، هو فيلسوف وعالم رياضيات إنجليزي. يُعرف وايتهيد بشدة لكونه الشخصية الأساسية في المدرسة الفلسفية المعروفة باسم «فلسفة الصيرورة». كان والده، ألفريد وايتهيد، كاهن ومدير أكاديمية شاثام هاوس. درس وايتهيد في مدرسة سيربورن في دورست وهي إحدى أفضل المدارس العامة في البلاد. وُصفت طفولته بأنها غارقة في الاهتمامات، ولكن عندما كان في المدرسة تميز في الرياضات والرياضيات وكان يحصل على المركز الأول على صفه. في عام 1880، بدأ وايتهيد بارتياد كلية الثالوث في كامبريدج ودرس هناك الرياضيات. حصل على الباكلوريوس من الثالوث عام 1884 وتخرج بصفته الرانغلر الرابع.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A3%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%AF_%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AB_%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%AA%D9%87%D9%8A%D8%AF

ومن أهم مؤلفاته: بحث في الجبر الكلي ـ مقدمة في الرياضيات ـ مفهوم الطبيعة ـ مبدأ النسبية مع تطبيقات العلوم الفيزيائية ـ العلم والعالم الحديث ـ بحث حول مبادئ المعرفة الطبيعية ـ الدين في التكوين ـ الرمزية ، معناها وتأثيرها ـ مقال في علم الكونيات.

https://www.marefa.org/%D8%A3%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%8A%D8%AF_%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AB_%D9%87%D9

تهذيب الطبع حينما يتم الإيمان بإدراكها بإخلاص ووضوح. فالدين فن ونظرية للحياة الباطنة للإنسان بقدر اعتماده على الإنسان ذاته وعلى ما هو دائم في طبيعة الأشياء. والدين هو ما يفعله الفرد في عزلته الخاصة. ومن ثم فالدين عُزلة.[129]يقول وايتهيد: "الدين هو قوة الإيمان الذي يطهر الأجزاء الباطنية"[130] ويقول: "الدين فن ونظرية للحياة الباطنية للإنسان، بقدر اعتمادها على الإنسان ذاته، على ما هو أصيل في طبيعة الأشياء"[131] وأخيرًا، "الدين هو ما يقوم به الفرد في عزلته الخاصة".[132] ويرى وايتهيد أن الدين العقلاني هو الدين الذي تنتظم عقائده وطقوسه بهدف جعله عنصراً رئيسياً في نظام مترابط للحياة.[133] من هنا نلاحظ وجود اختلاف واضح بين نظرة وايتهيد وبين نظرتي هوكنج ودافيس وغيرهما، فإذا كان الدين القائم على الميتافيزيقا هو نقطة الانطلاق عند وايتهيد فإنه قد انتهى إلى وجود خالق. وإذا كانت الفيزياء والعلوم الطبيعية عمومًا هي نقطة انطلاق هوكنج ودافيس وغيرهما فقد انتهى بهما الحال إلى إنكار وجود خالق.

قسم وايتهيد تصوراته عن الإله إلى ثلاثة أقسام : الأول التصور الشرق أسيوي للنظام اللاشخصي الذي يطابق العالم. والثاني التصور السامي لكينونة محددة فردية وشخصية، ووجودها هو الحقيقة الميتافيزيقية النهائية. والثالث تصور وحدة الوجود لكينونة يمكن أن توصف في

%88%D8%A7%D9%8A%D8%AA%D9%87%D9%8A%D8%AF#.D8.A3.D8.B9.D9.85.D8.A7.D9.84.D9.87

([129]) Whitehead Alfred North – **Religion in the making** – [Cambridge at the university press 1927] pp: 5-7.

([130]) **Ibid** P: 47.

([131]) **Ibid** PP: 47 – 48.

([132]) **Ibid** P: 48.

([133]) **Ibid** p:20.

إطار التصور السامي.[134] وأعلن أن الدليل الوحيد الممكن لإثبات وجود الله هو "الدليل الإنطولوجي" الذي بدأه أنسلم، وأحياه ديكارت. والمسيحية في نظره تحتفظ بالميتافيزيقا الخاضعة للحقائق الدينية التي تهيب بها.وأن التصور العام ينبغي تأويله في إطار نظام ميتافيزيقي وصفي.[135]

رابعاً: الإيمان فى فلسفة اتين جلسون وموقفه الدينى من الفكر اليونانى:

إن فكرة الله في المسيحية تختلف تمامًا عنها في الفكر اليوناني. والتوحيد في العالم المسيحي هو المبدأ الأساسي في المسيحية في مقابل تعدد الآلهة في العالم اليوناني. وهذا المبدأ لم يكن موجوداً عند اليونان, وكل ما كان هناك هو الإيمان بتعدد الآلهة وكلما تصور اليونانيون إلهاً عظيماً فإنه لم يكن سوى إله أعظم من الناس والآلهة جميعاً. وأن قيمة أفلاطون كما يرى جلسون[•] تكمن في أن نظريته قد زودت الفكر النظري المسيحي بما هو نافع. لكن جلسون رفض اتخاذ أفلاطون نموذجاً يحتذي به. فالإله الحقيقي في المسيحية ليس هو الإله الذي تصوره أفلاطون,

---

([134]) **Ibid** PP: 57 – 58.

([135]) **Ibid** PP:59 – 60, 134 – 135.

([•])اتين جلسون (13يونيو1884- 19 سبتمبر 1978) فيلسوف ومؤرخ للفلسفة الفرنسية، اهتم بالفلسفة الوسيطة، بعد أن كان من المتخصصين في الفكر الديكارتي. واهتم أيضاً بتقليد توما الأكويني من الناحية الفلسفية. ولم يعتبر نفسه إسكلائيًا جديداً أو توماويا جديداً. ففي سنة 1946 أصبح عضواً في الأكاديمية الفرنسية.ولد في باريس لأسرة كاثوليكية رومانية، تلقى تعليمه الابتدائي فيNotre-Dame-des-Champs ، وأنهى تعليمه الثانوي في Lycée Henri IV.، وقام بالإعداد لنيل درجة الليسانس التي ركز فيها على أثر الإسكولائية في الفكر الديكارتي. ثم التحق بعد ذلك بجامعة السوربون ثم الكوليج دو فرونس لينهي تكوينه الفلسفي سنة 1906.بدأ التدريس في جامعة ليل سنة 1913، وبدأ الإعداد لنيل درجة الدكتوراه تحت عنوان "الحرية عند ديكارت وفي اللاهوت". لكن اندلاع الحرب العالمية الأولى حال بينه وبين ذلك. في سنة 1919 أصبح أستاذا لتاريخ الفلسفة في جامعة ستراستبورج. وقام بتدريس تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط من 1921 إلى سنة 1932 بجامعة باريس، وقام بالتدريس لمدة ثلاثة أعوام أخرى بجامعة هارفارد، بدعوة من Congregation of St. Basil. ثم أسس المعهد البابوي لدراسات العصور الوسطى بجامعة تورونتو في كندا.لقد حازت أعماله الفلسفية سمعة أكاديمية رفيعة، مما جعلها تطبع وتدرس منذ سنة 1960 إلى اليوم.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D8%AA%D9%8A%D8%A7%D9%86_%D8%AC%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%88%D9%86

ففكرة الله في التصور الأفلاطوني لا تماثل أبداً نوع الوجود الكامل الأسمى الذي عرفته المسيحية. والمعروف أن أفلاطون وغيره من الفلاسفة اليونانيين لم يكن لهم علم بالوجود الحقيقي لله كما هو الحال بالنسبة للمسيحية. بهذا نجد أن الإله الحقيقي في المسيحية ليس هو الإله الأول عند أفلاطون, وهذا الإله الأول عنده ليس إلا واحداً من الآلهة الأفلاطونية والإله الذي يشبه الله إلى حد ما ليس هو الله. وتعدد الآلهة تعد مسألة أساسية عند أرسطو، فهو لم يتحدث عن إله واحد كالمسيحية. ومن ثم فإنه لم يخرج عن التقليد اليوناني قيد أنملة.(136) هذا هو جانب من الوصف والتحليل الذي قدمه جلسون في المقارنة التي عقدها بين العالم اليوناني والعالم المسيحي حول فكرة الوجود الأسمى.

أشاد جلسون بوصفه مفكرا مسيحيا بفلسفة العصور الوسطى المسيحية، ورأى أنها تختلف عن الفكر الفلسفي في العصر اليوناني، فمسألة خلق العالم في المسيحية هي قضية جوهرية تتسم بطابعها المميز، واستدل جلسون على ذلك من الآية الأولى من الكتاب المقدس: "في البدء خلق الله السموات والأرض" [الإصحاح الأول ـ الآية الأولى]. فعملية خلق السموات والأرض أو الكون عمومًا كما صورته المسيحية هي عملية خالصة وخالية من كل اعتبارات فلسفية أو تبريرات ميتافيزيقية. وكل شيء ما خلا الله يستمد وجوده من الله.(137) فنظرة جلسون إلى خلق الكون أو بداية خلق الله للسموات والأرض هي تصوره المسيحي.

---

(136) Gilson Etienne –**The Spirit of Mediaeval Philosophy**–Translated by Downes A.H.C. [New York- Charles Scribner's Sons 1940]p:43-45.
ـ اتين جلسون ـ **روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط** ـ ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص: 67-70.

(137) **Ibid PP: 68 – 69 .**
ـ **الترجمة** ص: 99-100.

يتميز الكون العقلي المسيحي كما يرى جلسون عن الكون العقلي اليوناني بسمات بنائية أكثر عمقًا. فيرى أن لدينا أولاً الله المعروف عن طريق الكمال في نظام الكيف: الخير عند أفلاطون؛ أو عن طريق الكمال في نظام من أنظمة الوجود: الفكر عند أرسطو؛ وفي المقابل الله المسيحي الذي هو الأول في نظام الوجود وتعاليه عندما يكون لدينا محرك أول من هذا النوع نحتاج إلى ميتافيزيقي للبرهنة على أنه هو الأول أكثر مما نحتاج إلى الفيزيائي للبرهنة على أنه هو المحرك. وعند اليونان أن الله بدون شك هو علة الوجود بأسره، متضمنًا معقوليته، وفاعليته، وغائيته ـ وكل ما يحفظ الوجود ذاته؛ وفي المسيحية الله هو الذي يسبب الوجود ذاته للوجود. وعند اليونان يقال: لدينا كون تشكل أزليًا أو تحرك أزليًا؛ وفي المسيحية يقال: الكون الذي يبدأ يتكون عن طريق الخلق. وعند اليونان يقال: الكون يحدث في نظام المعقولية أو في نظام الصيرورة؛ وتقول المسيحية الكون حادث في نظام الوجود. ويقال عند اليونان توجد غائية خفية في نظام الموجودات الباطنية؛ وتقول المسيحية الغائية المتعالية للعناية الإلهية هي التي تخلق الوجود ذاته في نظام يسير على غرار نظام الأشياء.[138] من هنا نلاحظ أن جلسون يعمل على الكشف عن الاختلافات العميقة التي تميز الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى عن الفلسفة اليونانية.

([138]) **Ibid p: 81.**

ـ **الترجمة** ص: 115 ـ 116 .

تعقيب

لقد كان عصر التنوير عصراً متهوراً؛ وذلك لاستغراقه في العقل والعلم اللذين بعثهما نيوتن بعثاً جديداً. فالجدير بالذكر أن الرومانتيكيين في القرن التاسع عشر قد عابوا على الفلسفات التنويرية أنها كانت فلسفات مادية ولا دينية.

إن الثورة التنويرية ضد الفلسفات النسقية لم تكن سوى ثورة على الميتافيزيقا بما تنطوي عليه من موضوعات ـ حرية الإرادة وخلود النفس ووجود الله. ومن هنا رفض هيوم كل الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله لاستحالة اختبارها تجريبياً، فكانت النتيجة إذن هي رفضه لحجة المصمم؛ لأنها لم تصمد أمام الاختبار التجريبي. بيد أن الله عند روسو يوجد في شعورنا، ولكن روسو كان أقل تطرفاً من هيوم، إذ إنه لم يرفض الأدلة العقلية على وجود الله، غير أنه عدها غير كافية. واشترك روسو وهيوم وغيرهما من التنويريين في الاعتقاد بضرورة وجود دين طبيعي للإنسان، لكن روسو أنكر الأديان الموحى بها. ومن ثم رفض وجود أنبياء أو رسل بكونهم وسطاء للناس.

أما كانط فقد رفض هو الآخر كل الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله، لكنه كروسو قدم دليلاً أخلاقياً على وجود الله، ولكن هذا الدليل هو مجرد مسلمة من مسلمات العقل العملي من حيث وجود تطابق بين الفضيلة والسعادة، وهذا التطابق لا يتم إلا بفضل وجود الله.

والمذاهب العملية المعاصرة لنا عند وليم جيمس وهنري برجسون وغيرهما فإنها لا تنكر فرضية الإله، والدليل على ذلك أن وليم جيمس حينما اختار معنى للدين فإنه قد اختار المعنى المجاوز للطبيعة، وهو بهذا يؤمن صراحةً بوجود الله، ويؤمن بوجود عالم آخر خلف هذا

العالم المتغير الناقص. والجدير بالذكر أن فلسفة جيمس تختلف عن الفلسفات السابقة سواء الفلسفة النسقية التي تعتمد اعتمادًا كليًا على العقل في معرفة الحقيقة، وكذلك الفلسفات التنويرية في القرن الثامن عشر التي استغرقت نفسها في العلم النيوتوني، كما اختلفت نظرة جيمس أيضًا عن الفلسفات التطورية. وإلى جانب جيمس نرى برجسون صاحب المذهب العملي أو الحدسي ومذهبه هذا لا ينكر هو الآخر فرضية الإله، فهو الصورة التي انطلقت منها الحياة.

أما المذهب الميافيزيقي عند وايتهيد فلم ير سوى الدليل الإنطولوجي على وجود الله. والمسيحية في إطار هذا المذهب تحتفظ بالميتافيزيقا الخاضعة للحقائق الدينية. وأخيرًا فإن نظرة جلسون إلى خلق الكون أو بداية خلق الله للسموات والأرض ليست إلا تصوره المسيحي.

الفصل الرابع

الإيمان والعلم

أولا: الإيمان والنزعة اللادينية

ثانيًا: العلم والدين

تعقيب

الفصل الرابع

الإيمان والعلم

أولاً : العلم والنزعة اللادينية:

لقد ظهرت آراء وتفسيرات علمية حصرت نفسها في إطار العلم الطبيعي منكرةً في ذلك دور العقل؛ فضلّت وحادت عن الحقيقة. وفي هذا يقول أحدهم: "وجود الله أو عدم وجوده هو واقعة علمية تخص الكون ويمكن اكتشافها من حيث المبدأ."[139] ويقول: "إن وجود أو عدم وجود عقل مفارق مبدع هو سؤال علمي لا لبس فيه".[140] ويقول أيضًا: "أنا أحاجي .... بأن السؤال عن الله ليس من حيث المبدأ وإلى الأبد خارج نطاق العلم."[141] إن البحث عن فرضية الإله إثباتًا أو نفيًا في ميدان العلم لن يكون بحثاً صائبًا، نظراً لاختلاف المفسرين واختلاف توجهاتهم وانقسامهم بين من يثبتها علميًا وبين من ينكرها على أساس علمي أيضًا، وفي هذه الحالة من التناقض لن تكون هذه الفرضية محلاً للبحث العلمي؛ لأنها ليست ظاهرة طبيعية. والميدان الحقيقي الذي تنتمي إليه هو ميدان العقل، والشعور الداخلي بها، والتجربة الدينية القائمة أيضًا على العقل.

وبالنظر إلى موقف وليم كريج القائم على الإيمان العقلي فإننا نلاحظ أنه يهدف إلى دحض حجج الملحدين الذين ينكرون فرضية التصميم. يقول وليم كريج: "وقد يستند إيماننا بالله على أساس حجة كونية أو حجة أنطولوجية أو حجة أخلاقية. وقد لا يقوم إيماننا بالله على أية حجج على الإطلاق وإنما يتأسس على التجربة الدينية،

([139])DawkinsRichard **The God Delusion [**Bantam Press 2006**]**p:50.
([140])**Ibid]**PP:58 – 59 .
([141])**Ibid]**p:71.

أو الوحي الإلهي."[142] وفرضية وجود مصمم كوني في إطار هذا هي تفسير عقلي عند كريج استمده من النظام المُحكم في الكون من أجل حياة ذكية. في حين أن الأمر مختلف تمامًا عند دوكنز؛ إذ اعتمد هذا الأخير على العلم الفيزيائي كنموذج تفسيري لهدم فرضية التصميم، ومن ثم فإنه انتهى إلى رفض وجود مصمم للكون.

واستعرض استيفن هوكنج[*] في كتابه "تاريخ موجز للزمان" **"A Brief History of Tim"** القوانين التي تخضع لها الجاذبية، وأولاها عناية خاصة. لأن الجاذبية هي التي تؤلف المقياس الشاسع لبنية الكون the large –scale structure of the universe.[143] يقول هوكنج: "وعلى أساس مقياس الكون الشامل، فإن الطاقة الإيجابية للمادة the positive energy of the matter يمكن أن تساوي الطاقة السالبة الجذبوية negative gravitational energy. فكذلك لا وجود لقيد على الأكوان كلها. ولأنه يوجد قانون مثل الجاذبية، فإن الكون يمكن أن يخلق ذاته وسيخلقها من العدم. ... فالخلق التلقائي هو العلة ويوجد شيء بدلاً من العدم، فلماذا يوجد الكون؟ ولماذا نوجد؟ فليس من

([142]) Craig William Lane – **Reasonable Faith** – Christian Truth and Apologetics PP: 170 – 171.

([*]) **ستيفن ويليام هوكينج** (Stephen William Hawking) ولد في أكسفورد، إنجلترا 8) يناير 14 - 1942 مارس(2018 ، هو من أبرز علماء الفيزياء النظريةوعلم الكون على مستوى العالم، درس في جامعة أكسفورد وحصل منها على درجة الشرف الأولى في الفيزياء، أكمل دراسته في جامعة كامبريدج للحصول على الدكتوراه فيعلم الكون، له أبحاث نظرية في علم الكون وأبحاث في العلاقة بين الثقوب السوداء والديناميكا الحرارية، كما له أبحاث ودراسات في التسلسل الزمني.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%81%D9%86_%D9%87%D9%88%D9%83%D9%8A%D9%86%D8%AC

([143])Hawking Stephen – **A Brief History of Time** [New York times Bestseller] P: 187.

ــ ستيفن هوكنج ــ **تاريخ موجز الزمان** ــ ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي [1987] ص: 149.

الضروري أن نستحضر إلهاً".[144] فالعمليات التلقائية للخلق إذن هي العلة الأساسية في نظر هوكنج. وكل ما هنالك طاقة إيجابية للمادة وأخرى سلبية جاذبة. وفي إطار هذه القوانين الفيزيائية التي تولد عنها الكون فإنه يعتقد في وجود أكوان أخرى. وهذه الأكوان شأنها شأن كوننا تخضع هي الأخرى في عملية خلقها لقانون الجاذبية. ومن هنا فإن كوننا وغيره من الأكوان يستطيع تلقائيًا أن يوجد بذاته أو يخلق ذاته بذاته من العدم.

إن هوكنج بهذا يرفض وجود علة أولى أو مصمم أعظم يوجد خارج الكون، ومن ثم فإنه يرفض وجود إله. والجدير بالإشارة أن هوكنج تحدث عن الكون والعمليات الفيزيائية التي حدثت فيه لكنه تحدث عن نتيجة وأغفل العلة الحقيقية التي تكمن وراء كل القوانين الطبيعية. والمعروف أن لكل علة معلولاً ولكل سبب نتيجة، فالكون لا يمكن أن يخلق ذاته ولن يخلقها بفعل قانون الجاذبية، ومن ثم فلا وجود لخلق تلقائي كعلة. فالكون لابد له من خالق صممه وأعده ذلك تقدير العزيز العليم.

والحقيقة القائلة بأن الجاذبية هي التي تجذب دائمًا تتضمن القول بأن الكون لابد أن يتمدد أو ينكمش. ووفقًا لنظرية النسبية العامة the general theory of relativity، فإنه لابد أن توجد حالة من الكثافة اللامتناهية infinite density في الماضي، أعني الانفجار bang، وهو البداية الفعالة للزمن. وبصورة مشابهة، فلو انهار الكون بأسره، فيجب أن توجد حالة أخرى لا متناهية من الكثافة في المستقبل. والانسحاق الكبير the big crunch الذي سيكون في نهاية الزمن. حتى إذا لم يحدث انهيار للكون كله، فإنه ستوجد فرديات في أية مناطق محلية تنهار

([144]) Hawking Stephen and Leonard Mlodinow – **The Grand Design [New York 2010]** P:181.

لتشكل ثقوب سوداء black wholes. وهذه الفرديات ستكون نهاية الزمن لأي فردية تسقط في الثُّقب الأسود. وعند الانفجار الكبير big bang فإن الفرديات الأخرى وكل القوانين ستنهار.(145) إنه يؤكد على أن الكون يتطور ويؤكد أيضًا على نظرية الانتخاب الطبيعي، ويقول في هذا الصدد: "ومهما يكن من شيء، فإن الكون يتطور بطريقة منتظمة، وربما نتوقع أن القدرات العقلية التي أعطاها لنا الانتخاب الطبيعي natural selection ستكون صالحة أيضًا في بحثنا عن نظرية كاملة موحدة، وكذلك لن تؤدي بنا إلى نتائج خاطئة."(146) إن الفكرة الأشد خطورة، هي التي تنشأ نتيجة للخلط بين العالم الطبيعي الذي يدخل في ميدان عمل العلوم الطبيعية والرياضية وبين عالم الروح، والذي يدخل في دائرة الميتافيزيقا وإخضاعه للعالم الطبيعي. نقول تلك الفكرة المتولدة عن هذا المزج التعسفي هي التي تبذر بذور الشك والتردد فيما يتعلق بفرضية الإله.

واعتمد هوكنج على النظرية ـ إم بوصفها نموذجا تفسيريا للكون، فرأى أن النظرية ـ إم M-theory هي النظرية الأكثر تناظرًا بشكل عام للجاذبية general super symmetric theory of gravity. والنظرية ـ إم هي النظرية الموحدة التي كان يأمل أينشتاين في العصور عليها.(147) يقول ستيفن هوكنج: "النظرية ـ إم(•) ليست نظرية بالمفهوم المعتاد. إنها منظومة شاملة من

---

(145) Hawking Stephen – **A Brief History of Time** [New York times Bestseller] PP: 187 – 188.

استيفن هوكنج ـ **تاريخ موجز الزمان** ـ ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي ص: 149 ـ 150.

(146)Hawking Stephen – **A Brief History of Time** [New York times Bestseller] P: 13.

(147) Hawking Stephen and Leonard Mlodinow – **The Grand Design** PP: 181 – 182.

(•) M-theory is not a theory in the usual sense. It is a whole family of different theories, each of which is a good description of observations only in some range of physical situations.

نظريات مختلفة، وكل واحدة منها تصف وصفًا جيدًا ملاحظات في إطار بعض حالات فيزيائية فحسب."[148] فتبعًا للنظرية ـ إم فإن كوننا ليس هو الكون الوحيد. والنظرية ـ إم بدلاً من ذلك تتنبأ بوجود عدد كبير من الأكوان كانت قد خُلقت من العدم. ولا يحتاج خلقها إلى تدخل من كائن خارق للطبيعة أو إله ما. وبالأحرى، فإن هذه الأكوان العديدة تنشأ على نحو طبيعي من القانون الطبيعي. إنها تنبؤ العلم. وكل كون له عدة تواريخ ممكنة.[149] هذه مجرد نظرية فحسب تستند إلى منهج علمي مُحكم، هذه مسألة لا ريب فيها، لكن العلم الطبيعي عودنا باستمرار على وجود نظريات تفسر الكون، فكل نظرية علمية تأتي تمحو النظرية السابقة وهكذا. والجدير بالإشارة إليه أن هوكنج أكد على أهمية النظرية ـ إم لأنها مجموعة أو منظومة من نظريات مختلفة توحدت فيما بينها وعُدَّت نموذجا للكون، أو بعبارة أخرى لنشأة أكوان أخرى غير الكون الذي نعيش فيه. وما نريد أن نقوله إن هذه النظرية على قدر تماسكها وقوتها فإن العلوم الطبيعية ستأتي بنظريات أخرى جديدةتمحوها، وهذا هو ما استعرضه هوكنج في الفصل الأول من كتابه "تاريخ موجز للزمان" إذن لا وجود لنظرية نهائية قاطعة عن الكون على الإطلاق.

ومهما يكن من شيء فإن النظرية ـ إم على قدر قوتها، ومتانتها، وشمولها، وقدرتها على تفسير أصل الكون ونشأته وتطوره فإنها ظلت أسيرة داخل هذه النتيجة فحسب. لقد انصرفت عن علة الكون. وركزت اهتمامها حول عملية خلق تلقائي عدته علة ذاته. وفي إطار هذه العملية الفيزيائية البحتة لم يعد للعقل دور يقوم به. قال تعالى : (إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)

([148]) **Ibid** P: 8.
([149]) **Ibid** PP: 8 – 9 .

(سورة النحل/الآية 40)وقال عز وجل : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (سورة يس/ الآية 82).والمعنى في هاتين الآيتين ونحوهما : أن الله تعالى لا يتعاظم على قدرته شيء ، فإذا ما أراد فعل شيء ، فإنما يفعله ويخلقه بأمره الكوني له : (كُنْ) ، فلا يتأخر ذلك الشيء الذي أراده ، بل يكون من فوره. وهذا دليل القدرة التامة لله عز وجل.[150]

لقد خلق الله الكون بكلمة "كُنْ" فكان، وزوده بقابلية الارتقاء، والتطور، والتقدم، وبلوغ الكمال حتى ينهار الكون بقدرة خالقه، وهذا ما يسميه هوكنج بالانسحاق الكبير. وما يطلق عليه هوكنج خلقا تلقائيا هو علاقة ضرورية بين مصمم وتصميم، بين علة ومعلول، بين سبب ليس له مسبب، وبين نتيجة كونية.

أما بول دافيس فإن موقفه يتسم بالحيرة وأحياناً بالغموض. ففي مقدمة كتابه "الله والفيزياء الحديثة" ذكر أنه قد حدث في علم الفيزياء منذ ما يزيد على خمسين عاما

---

(150)

https://islamqa.info/ar/answers/223959/%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%8A-%D8%AD%D8%A7%D9%84-%D9%8A%D9%82%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A8-%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%89-%D9%84%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%A1-%D9%83%D9%86-%D9%81%D9%8A%D9%83%D9%88%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D8%A7%D9%84-%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF%D9%87-%D8%A7%D9%85-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D8%A7%D9%84-%D8%B9%D8%AF%D9%85%D9%87

شيء غريب. فقد أثيرت أفكار جديدة غريبة ومدهشة داخل الأوساط العلمية حول موضوعات المكان والزمان والعقل والمادة. والفيزياء الحديثة التي دارت حولها محاضراته وأحاديثه بيّنت له شعورًا متزايدًا بأن الفيزياء الأساسية شقت طريقها نحو تقدير جديد للإنسان ومكانته في الكون. والوصف الموحد للكون كله يمكن أن يكون متضمناً في إدراكنا. فلا توجد مشكلة علمية أكثر جوهرية أو أكثر صعوبة من مُعضلة كيف أتى الكون إلى الوجود. وهل حدث هذا بدون أي قوة خارقة؟ والآن يتحدث الفيزيائيون عن "الخلق الذاتي للكون": أي الكون الذي ينطلق عفوياً إلى الوجود. وفي رأيه أن العلم يقدم طريقاً لله أكثر صدقاً من الدين.[151] يقول دافيس: "بدأت[•] بإقامة الادعاء بأن العلم يشكل الطريق الأكثر صدقاً من الدين في البحث عن الله. وإن اقتناعي العميق بأنه عن طريق فهم العالم فقط في جميع أشكاله المتعددة ـ الاختزالية والشمولية، الرياضية والشعرية، ومن خلال القوى، والجسيمات بالإضافة إلى أنه من خلال الخير والشرـ أننا سنفهم أنفسنا ونجعل مأوانا خلف هذا الكون".[152] وفي إطار هذا كله سأحاول إلقاء مزيد من الضوء حول بعض الجوانب الأساسية.

إن الهدف الحقيقي عند دافيس هو الإعلاء من شأن الإنسان وقيمته وتقديره ومكانته في هذا العالم لا إثبات وجود الله. ومن ثم فإن الإنسان هو المحور الأساسي، وبهذا نلاحظ ابتعاد الفيزياء التي يشيد بها دافيس عن الله. ويتبنى

([151]) Davies Paul **God and The New Physics** [Published by Simon and Schuster- New York 1983] pp: VII-VIII.

(•) I began by making the claim that science offers a surer path than religion in the search of God. It is my deep conviction that only by understanding the world in all its many aspects — reductionist and holist, mathematical and poetical, through forces, fields, and particles aswell as through good and evil — that we will come to understandourselves and the meaning behind this universe, our home.

([152]) **Ibid** P: 229.

دافيس وجهة نظر علماء الفيزياء فيما يتعلق بعملية الخلق الذاتي للكون. وقد أُشير إلى هذه النظرة في القرن الثامن عشر. حيث كتب هولباخ أن كلارك واللاهوتيين "أسسوا وجود إلههم على ضرورة وجود قوة تمتلك قدرة على بدء الحركة". لكن افترض أن المادة موجودة دائمًا، وأن الحركة فطرية في المادة. وفي تلك الحالة تصبح الطبيعة مكتفية بذاتها، ومن ثم فلا حاجة لوجود إله للنظر في ظاهرة الكون والنظر في الآلة الكونية الكبيرة أو حتى العقل ذاته.[153] وفي رأي دافيس أن العلم لا الدين هو الأجدر والأوثق في البحث عن الله. وباختصار شديد أن دافيس واستيفن هوكنج وغيرهما من بعض علماء الفيزياء قد استغرقوا أنفسهم في الطبيعة، ولم تكن لديهم القدرة على استيعاب فكرة وجود مصمم للكون. بيد أن دافيس يؤكد على أهمية الإنسان وذلك لصرف الاهتمام عن وجود الله سبحانه وتعالى.

أكد دافيس في مؤلفه "God & The New Physics" أن بعض الآراء تقرر أن العلم يعارض الدين بقوة، وهو مستمر في تهديد أكثر العقائد الدينية. وأن الحماقة في نظره ترجع إلى إنكار أن الكثير من الأفكار الدينية التقليدية عن الله، الإنسان وطبيعة ذلك الكون قد اجتاحتها الفيزياء الحديثة.[154] إن دافيس كغيره من علماء الفيزياء الذين لا يرتبطون بالدين التقليدي بيد أنهم مع ذلك يرفضون القول بأن الكون حادثة جزافية. أما دافيس فإنه يؤمن بكل بقوة بأن الكون الفيزيائي وضع جنباً إلى جنب بعبقرية مدهشة.[155] وقد تحدث دافيس عن وجود تعقيد في الطبيعة في بعض الحالات. وتكلم عن قوانين الكون الواضحة الرائعة في إظهارها للثراء والتنوع. وبالإضافة

---

(153) Baumer L. Franklin – **Modern European Though** P: 191.
(154) Davies Paul **God and The New Physics** PP:228-229.
(155) Davies Paul **The Mind of God** [Penguin Books 1993] p:16.

إلى التناسق في قوانين الفيزياء، فإنه يوجد أيضًا تناسق في النظام الخاص للكون. فالمادة والطاقة على المدى الشاسع تتوزع بطريقة عادلة، ويبدو أن الكون يتمدد بالمعدل نفسه في كل مكان وفي كل الاتجاهات وأخيرًا، توجد بساطة القوانين التي يعني بها أن القوانين يتم التعبير عنها في إطار صيغ رياضية بسيطة. ومرة أخرى يمكن تخيل عوالم منظمة، ولكنها من نوع معقد جدًا.(156) وأخيراً يقول دافيس: "إن نزعتي الخاصة هي أن أفترض أن خصائص مثل العبقرية، والاقتصاد، والجمال، وما أشبه لها حقيقة عبقرية متعالية ـ فهي ليست مجرد نتيجة لخبرة بشرية ـ، وأن هذه الخصائص هي التي تنعكس في تركيب العالم الطبيعي. وإنني لا أعلم ما إذا كانت مثل هذه الخصائص بذاتها يمكن أن تُخرج الكون إلى الوجود. فلو أمكنها ذلك، لاستطعنا أن نتصور الله على أنه مجرد تجسيد أسطوري لمثل هذه الصفات الإبداعية."(157) إن الاستنتاج الذي قدمه دافيس هو استنتاج فاسد لأنه يقوم على أساس نزعته الذاتية وميله الخاص. ومن ثم فإن الحكم الذاتي لا يعتد به لابتعاده عن الموضوعية.

والسؤال الآن هل توجد مقارنة عادلة بين القول بأن الخصائص المفارقة تنعكس في بنية العالم وبين القول بخلق العالم بفعل إله خالق؟ إن هذه المقارنة لا يصح وضعها هكذا. إذ يوجد فرق شاسع بين خصائص منعكسة في العالم وبين الله خالق العالم من العدم. وسأحاول إعادة ترتيب هذه القضية، وصياغتها بطريقة أخرى، لنرى ما إذا كنا سننتهي إلى ذات النتيجة؟ إن التصورات أو الانطباعات التي تحدثها الموضوعات الخارجية في أذهاننا هي بطبيعة الحال تصورات مفارقة للموضوع الخارجي فهل هي تصورات حقيقية أو أسطورية؟ فإذا كانت صوراً

(156) **Ibid** PP: 195, 197 – 198.
(157) **Ibid** PP: 214 – 215.

لعالم واقعي فهي حقيقية. ومن ثم فإن التصور يأتي من اللاتصور أو الواقعي. وعندئذ فما المانع من أن ينشأ العالم الواقعي بفعل خالق مفارق خلق الكون من العدم؟ وبالجملة فإن انطباعاتنا وتصوراتنا التي تنشأ في عقولنا عن طريق حواسنا الظاهرة والباطنة هي انطباعات وتصورات مفارقة ولامادية تأتي إلينا بفعل وتأثير عالم مادي، وكيف إذن لا ينشأ العالم المادي عن سبب أول لامادي مفارق؟

إن علماء الفيزياء فيما يختص بالكون يتحدثون عن نتيجة بلا سبب أو تصميم بلا مصمم. ومن ثم فإنهم يمسون جانباً من الحقيقة ويتركون الآخر، إذ التصميم العظيم نتيجة لمصمم أعظم، والنتيجة لا توجد بذاتها. والزعم بوجود حركة فطرية أبدية داخل الكون ذاته هي قضية عارية عن الصواب. أما الادعاء بوجود خلق ذاتي للكون أي أن الكون نشأ عفوياً، فمعنى ذلك أن النتيجة تحولت إلى علة. ومن ثم فكل شيء يجري في الكون يصبح نتيجة عفوية لا علة لها، وعندئذ نتحدث عن نتائج لا علة لها ولا رابط بينها. وإلى هذا الحد ينقلب نظام الأشياء. ولكن الحقيقة غير ذلك، فكل شيء في الكون له علة تحكمه، وفي حالة الكون أو التصميم العظيم فلابد أن تكون له علة أولى نهائية.

ثانياً: العلم والدين:

ذكر بول كلارنس ايرسولد وهو أستاذ الطبيعة الحيوية تحت عنوان [الأدلة الطبيعية على وجود الله] أن هذا النظام الرائع المعقد الذي يسود هذا الكون يخضع لقوانين لم يخلقها الإنسان، وأن معجزة الحياة في حد ذاتها لها بداية، كما أن وراءها توجيهًا وتدبيرًا خارج دائرة الإنسان، وذكر توماس دافيد باركسن - وهو أستاذ الكيمياء-أن هذا التصميم يحتاج إلى مبدع، ونحن نطلق

على هذا المبدع اسم (الله). وذكر جون وليام كلوتس أستاذ علم الأحياء والفسيولوجيا تحت عنوان "الله والكون المعقد" إن هذا العالم الذي نعيش فيه، قد بلغ من الإتقان والتعقيد درجة تجعل من المحال أن يكون قد نشأ بمحض المصادفة. إنه مليء بالروائع والأمور المعقدة التي تحتاج إلى مدبر. وذكر أيضًا أن التوازن الذي خلقه الله في سائر مظاهر الطبيعة يعد من النوع الدقيق. وقد تؤدي أية محاولة للتدخل فيه إلى أضرار بالغة.[158]

وتحت عنوان [منطق الإيمان]، ذكر جورج هربرت بلونت أستاذ الفيزياء التطبيقية، إن وجود الله تعالى أمر بدهي من الوجهة الفلسفية، والاستدلال بالأشياء على وجود الله ــ كما في الإثبات الهندسي ــ لا يرمي إلى إثبات البدهيات، ولكنه يبدأ بها، فإذا كان هنالك اتفاق بين هذه البدهية وبين ما نشاهده من حقائق الكون ونظامه، فإن ذلك يعد دليلاً على صحة البدهية التي اخترناها. وعلى ذلك فإن الاستدلال على وجود الله يقوم على أساس المطابقة بين ما نتوقعه إذا كان هنالك إله وبين الواقع الذي نشاهده. وذكر أن فكرة الإلوهية هي إحدى بدهيات الحياة، بل الحقيقة العظمى التي تظهر في هذا الكون والمطابقة بين الفرض والنتيجة تعد برهانًا على صحة هذا الفرض. والمنطق الذي نستخدمه هنا هو أنه إذا كان هنالك إله فلابد أن يكون هنالك نظام. وعلى ذلك فما دام هنالك نظام فلابد من وجود إله. وكتب كلودم هاثاواي تحت عنوان [المبدع الأعظم] إن هذا الكون ليس إلا كتلة تخضع لنظام معين، ولابد له إذن من سبب أول لا يخضع للقانون الثاني من قوانين الديناميكا

158) انخبة من العلماء الأمريكيين ــ **الله يتجلى في عصر العلم** ــ ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان ــ أشرف على تحريره جون كلوفر مونسيما راجعه وعلق عليه دكتور محمد جمال الدين الفندي [دار القلم بيروت ــ لبنان] ص:44، 48 ــ 49، 52 ، 56.

الحرارية، ولابد أن يكون هذا السبب الأول غير مادي في طبيعته.[159]

وكتب محمد جمال الدين الفندي وهو رائد من رواد علم الفلك بالعالم, أنه في مجال العلوم الرياضية مثلاً نجد أن نظرية الاحتمال إنما تقرر أن نشأة العالم لم تكن لمجرد المصادفة، كما أن وجود الحياة وقيامها لم يكن إلا عن حكمة وتصميم. وقد بين لنا العلم أن العالم الذي نعيش فيه يبلغ ـ مع اتساعه ـ من الإتقان والتعقيد الدرجة التي تجعل من المستحيل قطعاً أن ينشأ هكذا بمحض الصدفة. فما يعج به الكون من المخلوقات والكائنات المعقدة التركيب، سواء ما كان منها جماداً أم ما هو من الأحياء، يجعلنا نجزم قطعاً بضرورة وجود خالق مدبر، إلا كان الأمر مستحيلاً. وليس من اليسير أن يؤمن الفرد إيماناً تاماً بالله تعالى على أساس الأدلة العلمية المادية وحدها، ولكنه في الغالب يحتاج إلى عامل آخر لكي يصل إلى مثل تلك المرتبة. هذا العامل هو أن يخلط الأدلة المادية بإحساساته الإنسانية، تلك الإحساسات التي توقظها الفلسفة السليمة أو الدين القويم.[160]

اكتشف العالم المصري الأمريكي الجنسية أحمد زويل في ميدان العلم عالمًا آخر غير هذا العالم الذي نعرفه أو نراه، إنه عالم الجزيئات. فعالم الجزيئات هو الميدان الذي عجزت البشرية طوال قرون عديدة عن اكتشافه. وفيه تتجلى قدرة الخالق سبحانه وتعالى، لقد وصف لنا فيه زويل من خلال أبحاثه المستفيضة أن حركة الجزيئات ليست حركة عشوائية وإنما هي حركة منظمة دقيقة تسير وفق قوانين ثابتة. إذن فللكون خالق مصمم يؤلف ويوحد

---

159) **المرجع السابق** ص: 85 ، 86 ، 87 ، 97.

160) دكتور محمد جمال الدين الفندي ــ **لماذا أنا مؤمن** ــ [لجنة الخبراء، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ــ يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضة ــ الكتاب الثالث ــ مكتبة الإسكندرية 1385 هـ] ص: 153،154،156.

بين الذرات ويفصل بينها في نظام مُتقن. ومن ثم فكل شيء يجري بأمره، " **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" (المؤمنون 14)** .

وجاء في تقرير جائزة نوبل ما يلي: استخدمت تقنية زويل فيما يمكن وصفه بأسرع كاميرا في العالم والتي استخدمت فيها ومضات ليزر فائقة القصر وإلى الحد الذي توصلنا فيه إلى المقياس الزمني الذي تقع فيه التفاعلات الكيميائية بالفعل. والآن فإنه يمكننا أن نرى تحركات الذرة المفردة كما نتخيلها وبالتالي لم تعد هذه الذرات أشياء غير مرئية.[(161)] يقول زويل: "وأملنا بهذه الكاميرا أن نرصد الذرات وهي في حالة حركة. وكان بمقدورنا أيضًا أن نرصد الحالات الانتقالية، صورة بصورة، وتكون الروابط الكيميائية بين الذرات".[(162)] ويقول أيضًا: "ومن الناحية المستقبلية وتطوراتها فإن اكتشافاتنا العلمية حول ظاهرة الترابط تعد اكتشافات بالغة الأهمية لأسباب عديدة أهمها أنها برهنت على أنه بعيدًا عن الحركة المشوشة المتوقعة للجزيئات، فإن هذه الجزيئات يمكنها أن تتحرك حركة مترابطة منتظمة لا تشوبها شائبة".[(163)] هنا تتجلى دلائل الإيمان بوجود الله، يقول الله سبحانه وتعالى في مُحكم كتابه **"وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا" (الإسراء 85)**

ذكر زويل في حديث له للإذاعة المصرية أن العالم الآن يتجه نحو التحكم في خواص الجزيء سواء كان هذا الجزيء في الخلية أو في غيرها. فاستطاع زويل أن يرصد لأول مرة في تاريخ البشرية كيف تتحد هذه الجزيئات، وكيف تنفصل في سرعة واحدة على مليون من المليون

---

[161]) https://knoweyes.blogspot.com/2010/11/blog-post_8958.html?m=1&fbclid=IwAR0u94okxxN9ZBNXd9RlGNxePvf6eDkGJQ0QRJwYVhQqi_vGgezxXuyIJJ8

[162]) أحمد زويل – **عصر العلم** – [دار الشروق 2010] ص: 122.

[163]) المرجع السابق ص: 128.

جزء من الثانية. فملح الطعام على سبيل المثال هو عبارة عن جزيء نافع للإنسان، هذا الجزيء مكون من ذرتين ولكن عند انفصالهما فإنه يتحول إلى شيء سام بالنسبة لجسم الإنسان، وهذه هي قدرة الخالق. واكتشف زويل كيف تتحد وتنفصل هاتان الذرتان بطريقة عاطفية رائعة، وهذه العملية من الاتحاد والانفصال بين الذرات تحدث لعدة مرات متوالية ثم تنفصل إلى الأبد. وقد أحصى زويل هذه العملية المتكررة من الاتحاد والانفصال بإثنى عشر مرة في واحد على مليون من المليون جزء من الثانية. فالعالم يريد أن يتعمق فيتساءل لماذا تنجذب ذرة الصوديوم نحو ذرة الكلورين، ولماذا لا تستمر معها حتى نهاية حياتها ولماذا تلتحم بها بطريقة غريبة جدًا فيها رومانسية رائعة. وهنا فالعالم يلقي الضوء على العالم غير المرئي للجزيئات، ومثال آخر وهو الأذون وهو عبارة عن التحام آخر أو كما يسميه زويل زواج آخر لذرة كلورين مع جزيء الأذون، فحينما يتحدا معًا ينكسر الأذون ويتلاشى، لأنه عندما يحدث التحام فإنه ينتج أجيال جديدة ليست هي الأذون ومن ثم تسقط أشعة الشمس فتزداد حرارة كوكب الأرض.

وأخيرًا لابد من أن نؤكد على أن البحث في وجود الله هو بحث عقلي بحت، ومن ثم تتم الاستعانة بتلك المعارف والمعلومات الجانبية من بقية فروع العلم لتسهل علينا الفهم، وتقرب لنا تخيل عناصر البحث ومقدماته وأطراف الاستدلال، ولكن يظل الاستدلال والبحث عقليًا بحتًا، ولا يوجد في هذا الأمر أدنى تردد. فالبحث عن الله إثباتًا أو نفيًا لابد أن يكون بحثًا عقليًا في نهاية المطاف.[164] يقول CasurellaPeter: "وعندما يدعي

[164]) د. حسن بن أحمد اللواتي ــ **التصميم العظيم** ــقراءة نقدية في كتاب " التصميم العظيم" استيفن هوكنج ــ الطبعة الأولى [المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية 2017] ص: 113 ــ 114.

شخص ما بأن لديه دليلاً عقليًا على وجود الله، فيجب علينا فحص ادعاءاته بدقة والخوض بقوة في التفاصيل على أمل تعلم شيء ما أكثر عن ذواتنا وعن عالمنا".[165]

إن العلوم الطبيعية عمومًا تبحث دائمًا عن الأسباب المباشرة القريبة، ومن ثم فهي تُحدث آثارًا عميقة في نفوسنا، وتخلب عقولنا بإقناعها وسحرها. بيد أن البحث عن أسباب بعيدة غير مباشرة لم يلق قبولاً عامًا. فالمصمم الأعظم، والتصميم العظيم بكونه علة تلزم عنها نتيجة في نظر علماء الفيزياء وبالذات عند هوكنج هي مجرد أفكار فارغة لا مدلول لها علميًا. لكن الحقيقة هي أن هوكنج كان غارقًا تمامًا في علمي الفيزياء والبيولوجيا إلى حد أن أصبح التصميم العظيم نتيجة تلقائية لا علة لها، ومن هنا لم يكن في مقدور هوكنج الانتقال من التصميم إلى المصمم بحيث أصبح بصره وعقله غير قادرين على أن يخترقا الحُجُب التي حالت بينه وبين الوصول إلى مصمم هذا الكون اللامتناهي. فقضية وجود مصمم أو خالق للكون هي قضية ثابتة لنا. إن هوكنج بكونه عالم فيزياء ومفكرا استطاع أن يفسر القوانين الطبيعية التي تحكم الكون، لكنه أخفق تمامًا في معرفة عالم الروح وهو عالم حقيقي تمامًا كالعالم الذي نراه وندركه، والله سبحانه وتعالى هو علة عالم الروح والعالم الطبيعي وهو سبحانه وتعالى لا نظير ولا شبيه له وليس كمثله شيء، ولا تدركه الأبصار، "سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ" سورة الصافات(180).

إن الإنجازات العبقرية التي حققتها الفيزياء الحديثة كان لها عظيم الأثر في ميدان العلم، وفي شتى نواحي الحياة. لقد خلبت هذه العبقرية عقول الناس، لكنها

---

(165)Casurella Peter – **Bayesianism and the Existence of God** [Mcmster university 2013] PP: 1 - 2.

كانت عاجزة تماماً عن إدراك طبيعة العقل البشري وفهم تصوراته، فلم تستطع أن تميز بين تصورين مختلفين تماماً، ولكنهما مرتبطين فيما بينهما من الناحية المنطقية ونعني بهما العلاقة المنطقية بين تصور العلة وتصور معلولها، فهذه العلاقة المنطقية تقرر أن الكون هو نتيجة منطقية خلقها الله سبحانه وتعالى، فتصور الله بوصفها علة أولى نهائية وتصور الكون بكونه نتيجة منطقية لله لا يمكن فهم هذه العلاقة في إطار التفسيرات الفيزيائية، وإنما في إطار عقلي منطقي.

تعقيب

إن الميدان الحقيقي الذي تنتمي إليه فرضية الإله هو ميدان العقل. لكن الفكرة الأشد خطورة، هي التي تنشأ نتيجة للخلط بين العالم الطبيعي وبين عالم الروح. تلك الفكرة المتولدة عن هذا المزج التعسفي هي التي تبذر بذور الشك والتردد. فهوكنج كغيره يرفض وجود علة أولى أو مصمم أعظم يوجد خارج الكون، وعلى هذا فلا وجود لفرضية الإله. فهوكنج بكونه عالم فيزياء ومفكرا استطاع أن يفسر القوانين الطبيعية التي تحكم الكون، لكنه أخفق تمامًا في معرفة عالم الروح وهو عالم حقيقي تمامًا كالعالم الذي نراه وندركه، والله سبحانه وتعالى هو علة عالم الروح والعالم الطبيعي. بيد أن فرضية وجود مصمم كوني هي تفسير عقلي.

لقد عودنا العلم الطبيعي باستمرار على وجود نظريات تفسر الكون، وكل نظرية علمية تأتي تمحو ما سبقتها وهكذا. إذن لا وجود في نظرنا لنظرية نهائية قاطعة عن الكون على الإطلاق. لقد خلق الله الكون وزوده بقابلية الترقي، والتطور، والتقدم، وبلوغ الكمال حتى ينهار الكون

في النهاية بقدرة خالقه، وهذا ما يسميه هوكنج بالانسحاق الكبير.

أما دافيس فقد اعتقد أن العلم لا الدين هو الأجدر والأوثق في البحث عن الله، وهذا اعتقاد خاطئ لأن العلم الذي يتحدث عنه وحسب رأيه ينكر منذ البداية فرضية الإله.

وبإيجاز شديد فإن التصميم العظيم في رأينا هو نتيجة لمصمم أعظم، وهذه النتيجة لا توجد هكذا بمحض الصدفة أو العفوية. فقضية وجود خالق للكون هي قضية ثابتة لنا بالضرورة.

الفصل الخامس

الإيمان العقلاني عند وليم كريج

1ـ وجود الله

2ـ النظرة الارتباطية والنيوتونية للزمن

3ـ النظرة الوقتية للزمن

تعقيب

الفصل الخامس

الإيمان العقلاني عند وليم كريج

لقد افتتح كريج(•) مؤلفه الضخم الله والزمن والخلود بهذه العبارة "إن هؤلاء الذين يفكرون في الزمن يفكرون بعمق. وأولئك الذين يفكرون أيضًا في الله لا يزالون يفكرون بعمق أكثر. وهؤلاء الذين يحاولون أن يفكروا في الله والزمن يتعدون حدود الفهم البشري ذاته".[166]

1- وجود الله:

إن كريج بكونه مفكرا وفيلسوفا مسيحيا اهتم بقضية الإيمان، ووجود الله، وخلق الكون. ولكن بكونه معاصرا استطاع أن يستفيد من الأبحاث العلمية الحديثة وبالذات بعلمي الفيزياء والفلك. ونتيجة دراساته أنه يؤمن بأن الكون حادث له بداية، بدليل أن أحداث الماضي التي تجري في الكون أحداث متناهية، ومن ثم فإن للكون علة، وإن كوناً بدون بداية هي مجرد فكرة وهمية لا وجود لها إلا في العقل، وبالتالي تقود إلى تناقض ذاتي ولا تدل على شيء

(•)فيلسوفتحليلي ولاهوتي مسيحي أمريكي ولد في 23أغسطس 1949 – في مدينة بيوريا في ولاية إلينوي فيالولايات المتحدة وهو من أشهر اللاهوتيين في العالم وهو من خريجي جامعة بيرمنجهام وجامعة لودفيش ماكسيميليان في ميونخ. وفي عام 1975، بدأ وليام دراسات الدكتوراه في الفلسفة في جامعة برمنجهام في إنجلترا. وأدت دراسته في ميونيخ إلى الحصول على درجة الدكتوراه الثانية،ثم نشر في عام 1984 أطروحة الدكتوراه. وانضم وليام إلى كلية الثالوث الإنجيلية اللاهوتية في عام 1980، حيث قام بتدريس فلسفة الدين. وانتقل في عام 1987 إلى أوروبا. وأصدر سبعة كتب، من بينها الله، والزمن، والخلق(2001). .

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A7%D9%85_%D9%84%D9%8A%D9%86_%D9%83%D8%B1%D8%A7%D9%8A%D8%BA

([166]) Craig William Lane **God, Time and Eternity , The Coherence of Theism II: Eternity** [Kluwer Academic Publishers in 2001] p: IX.

واقعي.[167] والجدير بالإشارة أن الفلسفة تنظر في الموجودات الطبيعية لتهتدي منها إلى وجود الخالق."[168] ومن هذا المنطلق مضى كريج إلى النظر في إثباته لوجود بداية للكون، ووجود علة أوجدته من العدم.

الدليل الفيزيائي كما يعلن كريج يتضمن القول بأن الكون بدأ في الوجود بالانفجار العظيم الذي يسمى بالانفجار الكبير منذ حوالي 15 بليون سنة. ومع تلك الحادثة خُلق المكان والزمان الفيزيائيان، بالإضافة إلى كل من المادة والطاقة في الكون. ويلخص كريج هذه الحجة على النحو الآتي:

1- إن أي بداية في الوجود تنطوي على علة.

2- بدأ الكون في الوجود.

3- ومن ثم الكون ينطوي على علة.[169]

إن الإيمان بوجود مصمم للكون يؤدي بالضرورة إلى القول بوجود خالق، يقول كريج: "إن مضمون فرضية التصميم هو وجود مصمم كوني وضع الشروط الأولية للكون من أجل حياة ذكية. فمثل هذه الفرضية تقدم تفسيرًا شخصيًا لدقة النظام في الكون".[170] ويقول: " يبدو لي إذن أن أفضل البدائل الثلاث ـ الضرورة الفيزيائية، الصدفة، التصميم ـ والأكثر معقولية في هذه الثلاث هي فرضية

([167]) Geisler Norman L. and Paul Hoffman – editors, **Why I am Christian** – che. Four – Why I Believe God exists – William Lane Craig [Barker Book 2009] P: 63.

[168]) د. أحمد فؤاد الأهواني ـ **الفلسفة الإسلامية** [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985] ص: 31.

([169]) Geisler Norman L. and Paul Hoffman – editors, **Why I am Christian** – che. Four – Why I Believe God exists – William Lane Craig PP: 63 – 64.

([170])Craig William Lane – **Reasonable Faith** – Christian Truth and Apologetics P: 170.

التصميم. وهكذا، فإن الحجة الغائية تقوم على دقة تدبير نظام الكون جيداً بكونه حجة سليمة ومقنعة لمصمم الكون".[171] وبكلمات أخرى، فإن فرضية المصمم تعني أن الكون حادث. وهذه نظرة إيمانية عند كريج قائمة على العقل.

ولقد لخص كريج هذه الحجة الثانية في صورة قياس على النحو الآتي:

1- الانسجام المُحكم في الكون يرتد إلى القانون أو الصدفة أو التصميم.

2- إنه لا يرتد إلى القانون أو الصدفة.

3- ومن ثم فإنه يرتد إلى التصميم. ويخلص من هذا كله إلى القول: "وهكذا فإن فرضية تعدد العوالم تنهار وينهار معها بديل الصدفة، والذي نهض لإنقاذها. وكل من بديل القانون الطبيعي وبديل الصدفة هما لذلك غير معقولين."[172] وأخيرًا فإنه يؤكد على فرضية التصميم وفي هذا يقول: "وهكذا، فإن فرضية التصميم لا تسهم بنصيب في عدم المصداقية عند منافسيها فهي نوع مألوف من التفسير الذي نستخدمه كل يوم. ومن ثم فهي أفضل تفسير للانسجام المُحكم المثير المدهش في كوننا." [173]

أما الدليل الأخلاقي عند كريج فهو يقوم على بعض الاعتبارات وهي أن عدم وجود إله يعني إذن عدم وجود قيم أخلاقية موضوعية، والقيم الموضوعية الأخلاقية هي قيم صحيحة وملزمة لأي إنسان يؤمن بها أو لا يؤمن

([171]) **Ibid** p:172.
([172]) Geisler Norman L. and Paul Hoffman – editors, **Why I am Christian** – che. Four – Why I Believe God exists – William Lane Craig P: 73.
([173]) Ibid P: 74.

بها.[174] يقول كريج: "والآن، فإذا كان الإله غير موجود، إذن فالقيم الأخلاقية لن تكون موضوعية بهذه الطريقة."[175] ويقول:"إن العديد من الفلاسفة يحاجون بالقول أنه إذا كان الله غير موجود، إذن فإن الأخلاق هي في نهاية المطاف أخلاق ذاتية وغير ملزمة.... لأنه في غياب الله، فإن القيم والواجبات الأخلاقية الموضوعية لن تكون موجودة."[176] وهكذا فبدون إله لا يوجد حق وباطل مطلقان يفرضان ذاتهما على ضميرنا.[177] فالدليل الأخلاقي عند كريج يقوم أولاً على الاعتقاد بأن القيم الأخلاقية الموضوعية هي الطريق إلى إثبات وجود الله، ومن ثم فوجود الله هو أساس وجود هذه القيم الأخلاقية وهذا النوع من القيم الموضوعية، هو قيم صحيحة وصالحة للمؤمنين وغير المؤمنين.

إن الحجة الأخلاقية شأنها شأن الحجة الكونية منظومة من الحجج المتنوعة عن وجود الله، ولكنها في هذه الحالة تصدر عن اعتبارات أخلاقية. والنسخة التي يجدها كريج أكثر إقناعا هي الحجة الخاصة بالله القائمة على أساس موضوعية القيم والواجبات الأخلاقية. وقد لخص كريج ذلك كله فيما يأتي:

1- فإذا كان الله غير موجود، فلن توجد قيم أخلاقية موضوعية.

2- توجد قيم أخلاقية موضوعية.

(174) **Ibid** P: 74 .
(175) **Ibid** P: 74 .
(176) Craig William Lane – **Reasonable Faith** – Christian Truth and Apologetics p:172.
(177) Geisler Norman L. and Paul Hoffman – editors, **Why I am Christian** – che. Four – Why I Believe God exists – William Lane Craig P: 75 .

3- إذن، فالله موجود.(178)

يهدف كريج من وراء ذلك إلى تقويض دعائم الواقعية الأخلاقية الملحدة، وأن القيم الأخلاقية لا توجد مستقلة عن الله، والقيم المعروفة كالرحمة، والعدالة، والحب، والصبر وغيرها، لا يمكن أن ينشأ عنها وحدها إلزام أخلاقي، إذن فإن الله هو الذي وضع فينا الإحساس بالأخلاق. فكريج يقدم لنا دليلاً أخلاقيًا على وجود الله بالإضافة إلى الدليل الميتافيزيقي والعلمي، وهذا الدليل الأخلاقي يساند ويدعم ويرتفع أيضًا بحجة التصميم المعنية بمصمم الكون.(179)

ويرى كريج أن الشر الأخلاقي في العالم لا يدحض خيرية الله؛ وعلى العكس، فإنه يؤكدها فعلاً. ويحاجج:

1- إذا كان الله غير موجود، فإن القيم الأخلاقية الموضوعية لن توجد. 2- يوجد شر.

3- ومن ثم، توجد قيم أخلاقية موضوعية [بعض الأشياء شريرة حقاً].

4- ومن ثم، يوجد إله. وهكذا، فإن الشر يساعد بطريقة مفارقة على إثبات وجود الله، وأن الإحساس بدون أوامر الله لن يكون خيرًا أو شرًا.

وبإيجاز رأينا أسبابًا خيرة للإيمان بوجود الله، لكن تلك النتيجة هي الخطوة الأولى والحاسمة. ويستشهد كريج بما يقوله الكتاب المقدس، من يتقرب إلى الله يجب أن يؤمن بأنه موجود وأنه يكافئ هؤلاء الذين يسعون إليه.[heb.]

---

(178) **Ibid** P: 75.
(179) Geisler Norman L. and Paul Hoffman – editors, **Why I am Christian** – che. Four – Why I Believe God exists – William Lane Craig P: 76-78.

11: 6 rsv فإذا مضينا إلى الإيمان بأن الله موجود، فيجب أن نبحث عنه الآن بثقة ولو فعلنا ذلك من كل قلبنا، فإنه سيكافئنا بمعرفة شخصية عن ذاته. (180) فالشر الأخلاقي الموجود في العالم لا يعني عدم وجود إله مصمم للكون، وإنما الأمر على العكس من ذلك فإنه يؤكده ويثبته. والقياس الذي أورده كريج يدعم هذا. فالشر يسهم بطريقة عكسية في البرهنة على وجود الخالق.

2ـ النظرة الارتباطية والنيوتونية للزمن:

استهل كريج مقالاً له بعنوان (الله والزمن والأزلية) بالسؤال هل يمكن تفسير أزلية الله على أنها لا زمنية أو زمنية؟ ويجيب كريج بأن النظرة الترابطية للزمن ترى بأن الله لا زمني دون خلق الكون، وزمني بعد الخلق. ويرى كريج أن الله ثابت لا يتغير ولا يلزم لوجوده زمن قبل أو بعد الخلق. في حين ترى النظرة النيوتونية أن الزمن مطلق. والمسيحية كدين تؤمن بأن الكون خلق من عدم ولذا فهو زمني، فهذه العقيدة ترتكن على دليلين فلسفيين، دليل ارتدادي، والآخر علمي. لقد كان لتصور نيوتن للزمن المطلق عظيم الأثر على بعض المفكرين، الذين تمسكوا بالقول بأن الزمن مستقل عن بداية الأحداث. ونقطة الخلاف الجوهرية بين أتباع نيوتن، وأصحاب النظرة الارتباطية للزمن هي أن الفريق الأول يؤمن بأن الزمن مستقل عن بداية سلسلة الأحداث في الكون. أما الفريق الثاني فيتمثل بالقول بأن سلسلة الأحداث مرادفة للزمن ذاته.(181) فللكون بداية وللزمن أيضًا بداية. وفكرة لا زمنية بلا خلق وزمنية بعد الخلق تحمل في طياتها جذور عقيدة التجسد.

---

(180) **Ibid** P: 78 , 80.

(181)http://www.lewissociety.org/time/ PP: 1 – 2.

ناقش كريج بعض المواقف التي اهتمت بقضية الزمن والأزلية، لكنه لم يقدم شيئاً سوى تحليل وتفنيد لهذه المواقف. ففي نص مهم كتب يقول: "وربما يكون من المؤكد أنه حتى في النظرة الارتباطية للزمن يمكن أن يوجد زمن قبل الحادثة الأولى؛ لأننا قد ننتقل من الحوادث الفردية إلى تأمل الكون بأسره بوصفه نوعًا من الحادثة التي تحدث عند خلقه. وهكذا سيوجد بالنظر إلى هذه الحادثة قبل وبعد: لا كون/كون. وعلاقة قبل وبعد هي العلاقة الأولية التي تؤلف الزمن. ومن ناحية أخرى، فإن هذه الدرجة من التجريد قد تكون غير شرعية وقد تفترض مسبقًا زمناً فوق الزمن."(182) لقد ذكر كريج في موضع سابق من هذا المقال أن النظرة الارتباطية تؤمن بأن للزمن بداية شأنه شأن الكون، ثم إنه في هذا النص ينفي ذلك ليعلن أنه يوجد زمن قبل الحادثة الأولى عند النظرة الارتباطية. ومن ثم يوجد قبل وبعد. وعلى ذلك يتألف الزمن من علاقة قبل وبعد وهي العلاقة البدائية. أما مسألة التجريد أو الانتقال من الحوادث الفردية إلى النظر في الكون، فهذه في نظرة عملية غير شرعية وبالتالي يوجد زمن أعلى من الزمن.

يؤمن كريج بوجود بداية للزمن والكون، ولكنه يرفض العلة الارتدادية والطبيعة التقدمية للزمن ذاته، فانحراف العقل في نظره يتولد عن هاتين العمليتين. فالتفكير في زمن قبل الخلق لا جدوى منه؛ لأنه لا توجد أي لحظة من الزمن. والخلق ليس إلا عارض مستقبلي فحسب. وهو يؤكد مرَّة أخرى أن اللحظة الأولى للزمن تبدأ مع وقوع الحادثة الأولى. واهتمام كريج بالنظرة الارتباطية للزمن يرتد في أساسه إلى الطبيعة المسيحية لهذه النظرة، وهذا ما يميزها عن النظرة النيوتونية.

(182) Ibid P: 2.

فالمسيحية تؤمن بوجود الله قبل الكون وقبل بداية الزمن. والنظرتان المتنافستان تشتركان في الاعتقاد بأن الله ثابت لا يتغير، بيد أن النظرة الارتباطية تختلف عن النظرة النيوتونية في الاعتقاد بأن الله لا زمني قبل الحادثة الأولى، ومن ثم فإن الخلق يمثل بداية الزمن.[183] وكريج بهذا يميل إلى طريقة التفكير الارتباطية للزمن نظرًا لقربها من المسيحية، ومن ثم يُنكر النظرة النيوتونية.

ويرفض كريج موقف كيركجارد فيما يتعلق بالمفارقة المطلقة الخاصة بعملية التجسد فيقول: "إذا كان الله حقًا يرتبط بالعالم، فإنه يبدو إذن أكثر معقولية أن نحتفظ بالقول بأن الله في الزمن قبل الخلق. وهذه تلغي أيضًا المفارقة المطلقة عند كيركجارد المتعلقة بالتجسد، لأن الله في الزمن قبل افتراضه طبيعة إنسانية. وهذا الإدراك لا ينطوي على أي تغير في الله؛ وبالأحرى فإنه يرتبط ببساطة بأشياء متغيرة."[184] والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا النص هو لماذا بدأ كريج بالحديث عن الإله الزمني ولم يبدأ بالإله الأزلي؟ والإجابة هي أنه يهدف إلى التأكيد على عقيدة التجسد أو الإله المشخص الذي يرتبط بالعالم المتغير. ثم يؤكد على ثبات الإله الأزلي فهذه مفارقة حقيقية يمكن ملاحظتها بسهولة، لكن كريج لم يستطع حلها. فكيف يمكن التأليف بين طبيعتين مختلفتين، طبيعة إلهية أزلية ثابتة وبين أخرى زمنية متغيرة مشخصة؟ فالفارق واضح بكل تأكيد بين إله أزلي ثابت وبين إله شخصي خاضع للتغير، وثمة فارق آخر بين هذا الإله الأزلي الذي لا يتغير وبين أشياء العالم المتغير. وبعبارة أخرى توجد مفارقة في القول بوجود إله لا زمني قبل الخلق، وزمني بعد الخلق، فهنا تحدث عملية تحول من الثبات والأزلية إلى الزمنية والتغير.

(183) Ibid PP: 2 – 3.
(184) Ibid P: 4.

ويختتم كريج هذه المناقشة بمقارنة أخيرة بين النظرتين الارتباطية والنيوتونية، ففي النظرة الارتباطية للزمن فإن الله سيوجد لا زمنيًا ومستقلاً "قبل" الخلق؛ والزمن يبدأ مع الخلق الذي أراده من الأزلية ليبدو زمنيًا، والله ذاته يخضع للزمن عن طريق وجود مرتبط بأشياء متغيرة. ومن ناحية أخرى، ستقول النيوتونية إن الله موجود في زمن مطلق لا يتغير وعلى نحو مستقل قبل الخلق، وإن الخلق يمثل مجرد الحادثة الأولى في الزمن. وفي النهاية يُلخص كريج هذه البدائل كلها بالقول بأن النظرة الارتباطية للزمن تبدو أفضل من النظرة النيوتونية؛ لأنه (1) من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يوجد الزمن بصرف النظر عن الحوادث و(2) الاعتراض النيوتوني القائل بأن كل لحظة من الزمن تتضمن لحظة سابقة مردود عليها بشكل كاف من قبل النظرة الارتباطية. هكذا، فإن الإدراك الصحيح لله، والزمن، والأبدية سيكون القول إن الله موجود بلا تغير وبصورة لا زمنية قبل الخلق وفي الزمن بعد الخلق.[185] وخلاصة هذا كله وجود اتفاق بين النظرتين الارتباطية والنيوتونية حول وجود أزلي ثابت مستقل لله قبل الخلق، لكن تختلف النظرة الارتباطية للزمن عن النظرة النيوتونية في القول بأن الزمن قد بدأ مع الخلق، ومن ثم فوجود الله في هذه الحالة وجود زمني، أما في النظرة النيوتونية فإن الخلق يمثل الحادثة الأولى في الزمن. ومن هذا المنطلق يرى كريج أن النظرة الارتباطية تعلو شأناً على النظرة النيوتونية، وعملية الفصل بين الزمن والأحداث يستحيل رؤيتها. وبكلمات قليلة نقول إن كريج يسعى من وراء ذلك إلى إثبات عقيدة التجسد أو البرهنة على الشخص الثاني في الثالوث أي الإله المشخص.

([185]) Op cit .

3ـ النظرة الوقتية للزمن:

ذكر كريج أن بعض نصوص الكتاب المقدس تُظهر أن الأزلية صفة لا متناهية لله، على حين توجد نصوص أخرى تؤكد أن الزمن له بداية. والمخرج الوحيد هو تأمل هذه النصوص بنظرة عقلية فلسفية متعمقة، وعند هذا الحد سيزول اللبس والغموض في فهم بيانات الكتاب المقدس. ويرفض كريج تأويل الأزلية الإلهية على أنها لا زمنية وذلك على الرغم من اشتقاق الأولى من البساطة الإلهية[186]. فكريج يهدف من وراء ذلك كله إلى الجمع والتأليف بين الأزلية الإلهية وافتراض أن للزمن بداية.

وفي ضوء صحة النظرية الوقتية للزمن فإن الله كما يرى كريج لا يمكن أن يكون لا زمنياً بقدر وجوده المشترك مع العالم. والحجة قد تتكون على النحو الآتي:

1- الله موجود.

2- النظرية الوقتية للزمن صحيحة.

3- وإذا كانت النظرية الوقتية للزمن صحيحة، فإنه توجد وقائع وقتية وصيرورة زمنية.

4- فإذا كان الله موجودًا وتوجد وقائع وقتية وصيرورة زمنية، فالله إذن يعلم الوقائع الوقتية ويكون علة للأشياء الآتية.

5- إذا كان الله يعلم الوقائع الوقتية ويكون علة للأشياء الآتية، فالله إذن زمني.

(186)Craig William Lane ,**God, Time and Eternity , The Coherence of Theism II: Eternity** p:281.

فوجود الله كما تثبته المقدمة الأولى تعني أن الله يتجلى في الخلق وهو الخالق، وكلي المعرفة. والمؤمن حسب المقدمة (4) هو الذي لا يتشكك في الوحي المسيحي لله. والمقدمة (3) صحيحة عن طريق التعريف، لأن نظرية الزمن الوقتية هي النظرية التي تثبت تمامًا الواقع الموضوعي الوقتي والصيرورة الزمنية [على العكس من النظرية اللاوقتية]. أما المقدمة (5) فهي تثبت أن الله مرتبط بالعالم الزمني، وعلى هذا الأساس فإن الله زمني ويعلم الوقائع الوقتية.(187) أراد كريج إذن الربط بين النظرية الوقتية للزمن وبين زمنية الله. ومن هذه الناحية تصبح النظرية الوقتية للزمن صحيحة.

لقد وضع كريج أربع عشرة مقدمة، لكن المقدمات الخمس الأولى هي الأساس الذي استنتج منه باقي المقدمات حتى انتهى إلى المقدمة (14)، وقد استنتجها من (12) و (13) حيث تنص على أنه إذا كان الله موجودًا والنظرية الوقتية للزمن صحيحة، فالنظرية اللورنتزانية الجديدة للنسبية صحيحة. وفي هذا يقول: "وفي النهاية، رأينا أن الزمن الكوني الموجود عرضياً بفضل النظرية العامة للنسبية والشروط المحددة للتجانس والانسجام في كوننا تُشكل مقياسًا معقولاً لزمن الله المتميز."(188) ويختتم كريج هذه المناقشة بقوله: "وباختصار، في ضوء نظرية الزمن الوقتي والواقع الوقتي المصاحب والصيرورة الزمنية، فإن التأويل الأكثر معقولية للأزلية الإلهية هو أن الله لا زمني دون الخلق وزمني منذ الخلق."(189) لقد أشرنا إلى أن كريج رفض النظرة النيوتونية للزمن، وانحاز إلى النظرة الارتباطية، ورفض نظرية الزمن اللاوقتية وانحاز أيضًا

---

(187)**Ibid** P: 282.
(188)**Ibid** p:283.

(189)**Ibid** p: 284.

إلى نظرية الزمن الوقتي، ومن ثم أكد على أهمية النظرية العامة للنسبية.

تعقيب

تمضي أدلة وجود الله عند كريج في ثلاثة محاور رئيسة، أولاً: وجود بداية للكون يعني بالضرورة وجود علة أخرجته من العدم. ثانياً: بدأ الكون في الوجود بالانفجار الكبير. ولذا فلابد من وجود مصمم للكون. وفرضية المصمم تعني أن الكون حادث.ثالثاً: القيم الأخلاقية الموضوعية هي الطريق إلى إثبات وجود الله. والجدير بالذكر أن أدلة وجود الله كما وصفها كريج غير قادرة على إقناع الملحدين من أمثال دوكنز وهوكنج وديفيس وغيرهم من علماء الفيزياء، وذلك لإنكارهم فرضية المصمم إذ إنهم ينظرون إلى نشأة الكون على أنها تلقائية، ومن هنا فإن الأدلة العقلية وغيرها لا تقنع هؤلاء الملحدين أو بعبارة أخرى نقول أنها غير كافية، وهذا هو النقد الذي قدمه روسو في عصره، والأهم من ذلك أن روسو اعتمد في إثباته لوجود الله على الشعور، وفي الفكر الإسلامي اعتمدت الصوفية على المحبة والذوق، وهذه نظرة أكثر إقناعًا في رأيي للملحدين، وسواء أكانت أدلة وجود الله ميتافيزيقية أم شعورية أم ذوقية، فإن للكون بداية وأن فرضية المصمم صحيحة في إطار كل هذه التفسيرات.

وبعد أن قدم كريج أدلته بإثبات فرضية الإله لإقناع المتشككين والملحدين فإنه أراد إثبات عقيدة التجسد. فكانت النظرة الارتباطية للزمن أكثر حظوة لديه لقربها من المسيحية، ولذا فقد أنكر النظرة النيوتونية.وأراد كريج الربط بين النظرية الوقتية للزمن وبين زمنية الله. ورفض نظرية الزمن اللاوقتية وانحاز إلى نظرية الزمن الوقتي، ومن ثم أكد على أهمية النظرية العامة للنسبية.

الفصل السادس

قابلية الارتقاء

ـ السياسة وقابلية الارتقاء

أولاً: نظرية القوة وقابلية الارتقاء

ثانيًا: الحرب وقابلية الارتقاء

ـ قابلية الارتقاء وأثرها على البيئة

أولاً: اختلال التوازن البيئي

ثانيًا: الأخلاق واستعادة التوازن البيئي

ـ تعقيب

الفصل السادس

قابلية الارتقاء

بدأ التاريخ في اللحظة التي وُجد فيها الإنسان الأول وهو الأصل الحقيقي للنوع البشري على اختلاف أجناسه. وبدأت العبقرية الإنسانية دون سواها تشكل التاريخ، وتحدد معالمه، وتبحث في آثاره، وتقسم الزمن. فلا نقول عبقرية المكان والزمان، ولكن عبقرية الإنسان وقابليته للارتقاء بذاته في كل مكان وزمان. وليبقى الإنسان متفردًا بأن له تاريخ. وكل شعوب الأرض في هذا شركاء. ومن الخطأ القول بأن التاريخ ينطلق من جماعة عنصرية، أو طائفة معينة، أو حتى مجتمع بعينه. ومن الخطأ أيضًا الاعتقاد بوجود عمليات دورية تحكم حركة التاريخ، إنها قابلية الارتقاء التي أودعها الله فينا كعلامة على وجوده وحدها هي التي تعمل عملها في التاريخ.

إن التاريخ وحسب اعتقادنا لا يعيد نفسه، وإن أحداثه لا تتسم بالتكرار، ولا وجود لعمليات دورية منتظمة، وما ذلك إلا مجرد أوهام وألاعيب خيال، فمشكلاتنا ليست هي مشكلات الماضي وإن تشابهت، أو تقاربت، وزماننا ليس هو الزمان الماضي، وإن اتصلت اللحظات، وإن استمرت بوصفها تيارا زمنيا متدفقا. ومشكلاتنا وأحداثنا ليست هي مشكلات وأحداث المستقبل، وإن تقاربت وتشابهت. فقضايا المستقبل ومشكلاته وأحداثه؛ التي نتوقعها ونحن في الحاضر لن تكون أبداً هي ذاتها قضايا الماضي ومشكلاته وأحداثه، إذ كيف يمكن عبور الهُوة بين ماض قد نعرفه، أو لا نعرفه، وبين مستقبل مجهول بعيد تماماً عن إدراكنا قد نتنبأ به، أو نتوقعه. وقد يقال إن الحاضر هو حلقة الوصل بينهما، لكن الحقيقة أن صور الماضي والمستقبل لم تكتمل بعد على

خريطة الحاضر. وفي نظرنا أن التاريخ هو نتاج أعمال الجنس البشري بفضل ما لدى الإنسان من قابلية الارتقاء والتحسن في شتى مجالات حياته. ومن ثم فلا يمكن التنبؤ بالفعل الإنساني.

إن أفكار البناء لا الهدم، وأفكار التقدم لا التراجع، وأفكار التحضر لا التدهور، ترتد في أصولها إلى قابلية الارتقاء، لا إلى قوانين حتمية كعمليات صعود وهبوط، أو عمليات ميلاد وفناء. فالأفكار الإنسانية تعمل عملها في التاريخ، والماضي لا يعلمنا إلا ما حدث ولا يشكل الحاضر أو ينبئنا بما سيأتي في المستقبل، وإنما قدرة الإنسان على تشكيل الحاضر وفق احتياجاته، ومن وراء ذلك قدرته على الارتقاء بفكره، وسعيه نحو بلوغ الكمال. إن الأفعال الإنسانية التي حفظها التاريخ وسجلتها وثائقه تعبر في جوهرها عن أفكار حرة تكمن خلفها. فالفكرة تؤدي إلى فكرة أخرى أكثر إبداعاً من سابقتها، وكل عملية تحضر توجد وراءها فكرة تدفعها، وربما تتشابه الأفعال البشرية في فترة زمنية، أو في فترات متفرقة، ولكن لا يعني ذلك وجود عمليات دورية منتظمة كما يزعم دعاة النظرية الدورية، والفعل البشري هو انعكاس للفكر، وقدرة الإنسان على الارتقاء أو قابلية التحسن هي التي تعمل عملها في التاريخ؛ من حيث إنها تثير الأفكار، وتولد منها الأفعال.

إن البحث في التاريخ يكشف عن وجود قدرة ذاتية على الارتقاء في الإنسان، وهذه القدرة يدفعها العقل نحو بلوغ الكمال، كما تحركها الطبيعة الداخلية والخارجية. وهذه القوة تظهر في شتى مجالات حياة الإنسان، وهذه المجالات كلها ترتد إليها. يرى روسو أن قدرة الإنسان على الارتقاء بذاته هي مصدر قدراته الأخرى متضمنة غريزته الاجتماعية، لقد كانت قاضية على سعادته. وأن ظروف حياته قد يسرت نمو هذه القدرة، ولما زادت

غريزة الإنسان الاجتماعية بغيره فقد جعلته ميالاً إلى الشر، ولقد طورت عقل الفرد. ومن ثم كانت سبباً في تدهور النوع. ولو أن هذه العملية توقفت عند نقطة معينة، لسار كل شيء على أحسن وجه، ولكن قدرة الإنسان على أن يستحث الظروف العابرة، قد ساقته إلى الاندفاع قدماً، وبعد أن خلف وراءه النعيم الآمن حيث ظل آمناً وقانعاً مضى في الطريق القاسي الذي قاده إلى نكبات الحضارة.(190) والملاحظة الجديرة بالنظر هنا هي أن روسو يحاول التأكيد على وجود شرور ومساوئ نشأت عن قدرة الارتقاء التي لم تتوقف عند نقطة محددة، وكانت النتيجة هي مضي الإنسان في الطريق المحفوف بالمخاطر.

إن هذه القوة أو القدرة على الارتقاء هي التي تحكم التاريخ. والأمر المهم هو أن الإنسان أتى إلى الوجود وقد زود بخاصية تحقيق ذاته وارتقائها. وإذا نظرنا إلى الماضي فسنجد أن الإنسان هو الفاعل والصانع الحقيقي لتاريخه بفضل قدرته على تحسين ظروف حياته ومعيشته لكي يحقق ذاته في الحياة، ويرتقي بها.

السياسة وقابلية الارتقاء

إن غالبية التعريفات الحديثة في السياسة في أساسها إنما تتمثل في الصراع نحو الحياة الخيرة أو الكريمة، وطبيعته والعلاقات بين مختلف الجماعات.(191) يقول بورتر:" إن التعريف الكلي للسياسة يقوم على أن الفلسفة

(190)Bury J.B. The idea of progress, **An inquiry into its origin and Growth**, [Macmillan London 1920] P: 181.

ـ بيورى ج. ب. فكرة التقدم ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [القاهرة 1982]ص:160.

191) د. على عبد المعطي محمد و د. محمد علي محمد ـ **السياسة بين النظرية والتطبيق** [دار الجامعات المصرية 1974] ص: 43 وما بعدها.

السياسية تبحث في النظريات الخاصة بالشكل المثالي للحكومة، وتبحث في طبيعة وغاية الدولة، والتبرير الحقيقي لسلطة الدولة على الأفراد. وبالنظر إلى الدولة يجب أن تتأسس على توفير الحد الأقصى للخير لمواطنيها."(192) يقول سيد جويك: "وتهتم السياسة أيضاً بخير ورفاهية الناس، بقدر ما هم أعضاء في دول."(193) فالتعريفات الحديثة للسياسة تهدف إلى القضاء على الشرور الناجمة عن قابلية الارتقاء عند الإنسان. والاتجاه بها نحو الحياة الخيرة، وإيجاد الشكل المثالي للحكومة داخل الدولة، وهذه الأخيرة بدورها يجب أن تحقق الحد الأقصى للخير لمواطنيها بقدر ما هم أعضاء فيها.

أولاً: نظرية القوة وقابلية الارتقاء:

إن قابلية الارتقاء في الفكر اليوناني عند السفسطائيين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالقانون الطبيعي. فالقانون كما يرى هيباس هو الطاغية على الناس، فإنه كثيراً ما ينتهك الطبيعة. ويبدو أن السفسطائيين قد مالوا إلى اعتبار أن القانون الوضعي إنما هو من وضع الضعفاء حتى يحموا أنفسهم من الأقوياء، ولكن ما مصلحة القوي في الخضوع لقانون الضعفاء ما دامت "الطبيعة" أي القوة قد هيأت له أسباب السيطرة؟ وما مصلحته في العدل بينما هو يستطيع أن يصل إلى ما يريد حتى بالظلم دون أن يقع عليه عقاب؟(194) فقابلية الارتقاء في هذه الحالة تتسم بالأنانية، وذلك في اتجاهها نحو القانون الطبيعي. ولا محل للإيثار والعمل للمجموع بتحقيق العدالة.

---

(192)Porter Burton. F. The Good Life – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London, 1980] PP: 25 – 26.

(193) Sidgwick Henry- **outlines of thehistory of ethics**[Macmillan and co., London 1888] P: 2 .

194) د. عزت قرني – **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون** – [مطبوعات جامعة الكويت 1993، الكويت] ص: 92 ، 102.

إن كاليكليس كان من تلاميذ جورجياس وهو القائل بنظرية "الحق للأقوى" وبحسب هذه النظرية تصبح الأخلاق والقوانين من عمل الضعفاء من الناس، وهم أغلبية أفراد المجتمع الذين يريدون بهذه القوانين أن يكبحوا جماح الأقوياء، فيطيلوا الكلام عن نظريات العدالة وأساس القانون وما تحكم به الأخلاق، كل هذا لغرض واحد هو السيطرة على الأقوياء، وانتزاع الحق والمنفعة والسلطان من أيديهم، وهذا القوي حين يكشف عن خداع الجماهير سيحطم ما أقاموه حوله من القيود، وسيقيم من نفسه سيدًا على الضعفاء، وعند ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر. وكان كريتاس مشايعًا لموقف كليكليس في أن القانون ما هو إلا أداة شعبية لترويض الأقوياء.[195] بهذا نلاحظ أن القوة عند السفسطائيين هي أساس القانون الطبيعي، كما أنها تؤكد في الوقت ذاته النزعة الأنانية الفردية وتنبذ فكرة المساواة بين البشر. وبكلمات قليلة ترتبط قدرة الإنسان على الارتقاء بذاته بالقانون الطبيعي.

وترتبط قابلية الارتقاء عند الإنسان بالقانون الطبيعي في كتاب الأمير لدى نيكولا مكيافيللي، وتمضي قابلية الارتقاء في ميدان السياسة إلى الاستبداد باستخدام القوة، وقد بيّن ذلك مكيافيللي في كتابه "الأمير". والقراءة السطحية لهذا الكتاب تُظهر أن مكيافيللي يقدم المبادئ والأسس التي يسير عليها الأمير، لكن الواقع غير ذلك، فهو يبين للجماهير الحيل التي يتخذها الأمير سبيلاً له. إذ إن الأمير يتبع القانون الطبيعي، أو قانون الغاب، فيؤدي دوره كالأسد الذي يخيف الذئاب، والثعلب الذي يجيد المكر والدهاء. وقد وضع مكيافيللي منهجًا للأمير يسير عليه

[195]) د. محمد علي أبو ريان ـ **تاريخ الفكر الفلسفي** ـ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون [دار الوفاء لدنيا النشر 2014] ص: 97 ـ 98.

ليحقق أهدافه يستند إلى القوة والدهاء.[196] إنه يتبع منهجاً يماثل فيه بين عمل السياسة والطبيعة. إن قابلية الارتقاء في إيجادها لدول حرة لا تحفل بالقيود أو المعايير الأخلاقية، فالشرور المتولدة عن هذه القابلية أشد فاعلية في تحقيق الاستقرار. والعامل السياسي يحتفظ بالحق "للدخول في الشر عندما تقتضي الضرورة." والحاجة الكلاسيكية، والفضيلة الميكيافلية هي القدرة علي بلوغ "الحقيقة الفعالة" بغض النظر عن القيود الأخلاقية، والفلسفية، واللاهوتية.[197] ومن هنا نلاحظ أن قابلية الارتقاء حينما تستخدم القوة فإنها تهدف إلى تحقيق منافع وآمال جديدة مستقبلية. ومن ثم فإن الغاية بهذا المعنى تبرر الوسيلة.

إن قدرة الإنسان الذاتية وقابليته للارتقاء ـ كما ذكرنا ـ ترتبط ارتباطاً شديداً بالقانون الطبيعي، ومن ثم فالقوة الناجمة عن هذه الصلة هي التي تحرك التاريخ. وقد ذكر تيوسيديس أن القوة وحدها هي الدافع الأصلي للأحداث التاريخية وقد استمرت هذه الفكرة عند جمهرة المؤرخين، وتفرعت عنها فكرة تأثير الشخصيات القوية والأبطال في دفع عجلة الواقع والأحداث التاريخية.[198] وفي حالة نيتشه فإن الإنسان الأعلى لابد أن يكون مستنداً إلى منطق القوة، فهي أساس الحياة. وعلامة الإنسان الأعلى أن يتخذ لنفسه غرضاً يسمو به فوق الناس ويسلك في سبيل تحقيقه ما يشاء من الوسائل.[199] إن الحضارات الكبرى في نظر نيتشه قد نشأت في التاريخ على يد قلة من

([196]) Machiavelli Nicola – **The Prince** – Translated with Notes byGeorge Bull [Penguin Books 1999] P: 56.

ـ نيكولا ميكافيللي ـ **الأمير ـ دراسة في الفقه السياسي** [فاروس للنشر والتوزيع] ص : 151 – 152.

([197])**Cambridge Dictionary Of Philosophy** P: 455.

[198]) د. محمد علي أبو ريان ـ **تاريخ الفكر الفلسفي** ـ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون ص: 98.

[199]) دكتور زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ـ **قصة الفلسفة الحديثة** ـ الجزء الأول ـ الطبعة السادسة [لجنة التأليف والترجمة 1983] ص: 354.

الأرستقراطيين الممتازين على شكل حيوانات مفترسة، شقراء تزرع الأرض في آسيا وأوربا وجزر المحيط الهادي، وتفرض إراداتها على كل الشعوب التي تمر بها، هكذا نشأت الحضارات اليونانية، والرومانية، والجرمانية.[200] وإرادة القوة هي العامل الأساسي في التاريخ، فالحضارات الكبرى في التاريخ هي ثمرة عمل الأقلية لا الأغلبية. والإنسان الأعلى هو مستقبل البشرية كلها من حيث اعتماده على القوة والشجاعة لتحقيق آمال الإنسانية.[201]

ثانياً: الحرب وقابلية الارتقاء:

تشتمل نظريات الحرب ـ كما يرى جورج كاشمان ـ على قضيتين: لماذا تنشب الحروب؟، ولماذا توجد مثل هذه الصلة بين السبب والنتيجة؟. ومن الناحية المنطقية، فإننا نستطيع إنشاء النظريات بإتباع ثلاث سبل مختلفة بوساطة الاستقراء، أو الاستنباط، أو بالجمع بين الوسيلتين السابقتين. وفي حالة الاستقراء، ينشئ المحلل النظرية اعتمادًا على ملاحظة الوقائع [المعطيات]، وينتقل من الخاص إلى العام. وعندما تزداد معرفة الباحث بالحروب النوعية، وبعد فحص الفروض، يتم إنشاء النظريات وتنقيحها. وفي الاستنباط نلاحظ أن النظرية قد وضعت على أساس الاستنتاج المنطقي الذي يسبق عادة استقصاء الوقائع الوثيقة الصلة بالبحث. ويحتمل أن يتحقق ذلك عن

---

200) دكتور أحمد محمود صبحي ـ **في فلسفة التاريخ** ـ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975] ص: 119.

(201) Porter Burton. F. The Good Life – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London, 1980]PP : 219 – 220.

ـــ بورتر ـ الحياة الكريمة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ــج 1، ج 2 [الهيئة العامة للكتاب 1993] ص :135 ـــ 136.

طريق استنباط نظرية الحرب من نظرية أعم وأشمل عن العلاقات الدولية أو السياسية. [202] فعملية الاستقراء، أو الاستنباط، أو التأليف بينهما في ظاهرة الحروب تكشف عن مظاهر قدرة الإنسان الذاتية للارتقاء.

ويذكر جورج كاشمان أن أسباب الحرب تكمن في مستويات عديدة من التحليل. وقد لخصها في خمسة مستويات هي: المستوى الفردي، ومستوى المجموعة الصغيرة، والدولة، والمستوى الثنائي للتفاعل بين دولتين، والنظام الدولي. هذه المستويات من التحليل يمكن أن تشير بشكل رئيس إلى مستويات من العموم. فكل مستوى يندرج ضمن وحدات أكبر فأكبر من المستوى السابق عليه. فالمجموعات الصغيرة أعم من الأفراد، والدول أعم من مجموعات عديدة، والتفاعل يتألف من دولتين والنظم الدولية تشتمل على اندماج من التفاعل بين عدة دول.[203] نلاحظ أن قابلية الارتقاء في هذه المستويات هي قدرة توسعية، يمكن رؤيتها على المستوى الفردي، ومستوى المجموعة الصغيرة، والدولة، والمستوى الثنائي للتفاعل بين دولتين، والنظام الدولي.

إن الحروب في المستوى الفردي، ترتد إلى طبيعة البشر، أو إلى الطبيعة الخاصة لقادة أفراد بعينهم الذين يقودون دولهم إلى الحرب. وفي مستوى الجماعة الفرعية الصغيرة فإن المحاجاة هي أن الأفراد نادراً ما يكونون مسئولين عن اتخاذ القرارات المؤدية للحرب، وأن هذه القرارات بدلاً من أن تجعل الجماعات الصغيرة نسبياً

([202]) Cashman Greg – **What Causes war?**An Introduction to Theories of International Conflict – Second Edition – [Rowman & Littlefield 2014] P:2.

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول ص:15.

([203]) **Ibid** P: 11.

ـ **الترجمة** ص: 27.

خاضعة للحكومات المحلية إذا ما أردنا أن ندرك سبب الحرب، فإننا نحتاج إلى إدراك هذه العمليات التي تنشأ بها الجماعات الصغيرة قراراتها. وفي مستوى الدولة فإن المقدمة الأساسية هو أنه يوجد شيء ما عن طبيعة الدول الخاصة التي تؤدي بها الحرب أو الشمول أكثر من تلك التي تفتقر إلى هذه الإسهامات. وفي مستوى التفاعل الثنائي فإن بؤرة الاهتمام ليست في طبيعة الدول ذاتها ولكن في (أ) طبيعة ازدواجية الدول [ثنائيات]، أي في تبادليتها، أو في خصائصها الحادة و(ب) التفاعل بين هذه الأزواج من الدول. هنا فإن بؤرة الاهتمام تكون مبدئياً في نماذج من التفاعل التي تتصاعد في الشدة والخصومة والاتجاه إلى الحرب. وأخيراً؛ وفي مستوى النظام الدولي ينظر إلى الحرب على أنها نتيجة لشكل من بناء النظام الدولي ذاته وتوازن القوة داخل النظام، والبناء الاستبدادي لمكانه والقوة في النظام ودورات النمو الاقتصادي والسقوط المتجسد في بنية النظام الدولي.[204] ففي المستوى الأول ترتبط قابلية الارتقاء بالطبيعة الفردية لقادة بعينهم؛ ومن ثم يتولد قرار الحرب نتيجة لذلك. وفي المستوى الثاني تصبح قابلية الارتقاء قوة توسعية لارتباطها في هذه الحالة بالمجموعة الصغيرة نسبيًا. ويأتي قرار الحرب نتيجة لعمليات معينة داخل هذه الجماعة، وفي الغالب لا يكون للقادة الأفراد فيها دور يذكر. وفي المستوى الثالث تتوسع قابلية الارتقاء أكثر، فترتبط بالدولة ذاتها، وقرار الحرب في هذا المستوى يأتي نتيجة للطبيعة الخصوصية للدولة ذاتها دون غيرها. وفي المستوى الرابع تتعدى قابلية الارتقاء حدود الفرد والجماعة والدولة إلى مستوى التفاعل بين دولتين. وقرار الحرب في هذا المستوى من التحليل يخضع في هذه الحالة للخصائص الحادة والتفاعل الثنائي

([204]) **Ibid** PP: 11-12.

ـ الترجمة ص:

بين هذه الأزواج من الدول. وأخيرًا تصبح قابلية الارتقاء في المستوى الخامس أعم وأشمل حينما تتصل بالنظام الدولي؛ ومن ثم يأتي قرار الحرب نتيجةً لبناء النظام الدولي ذاته، وما يتضمنه من تغيرات.

قابلية الارتقاء وأثرها على البيئة

أولاً:اختلال التوازن البيئى:

إن القضية التي أثارت التفكير منذ بدأت الفلسفة هي أن البشرية ينبغي أن تعيش وفق الطبيعة، وعدم العدوان على بيئتها الطبيعية. فكل شخص، وكل ثقافة صراحَة أو ضمنًا لها تصور عن الطبيعية. وأن ما لدى الإنسانية من مسئولية نحو الطبيعة هي من بين أكثر الاكتشافات الفلسفية الحديثة، إن لم تكن بدون سابقة لها في الماضي. وأن البشرية في نظره كان لها دائمًا تأثير محلي على البيئة، ذبح الحيوانات من أجل الطعام أو حراثة الحقول. ولكن فقط عندما جاء العلم بالإدراك الخصب والقوة التكنولوجية اكتسبت البشرية إمكانية درامية لتغيير حوادث التاريخ الطبيعي.[205] في هذه المقارنة يتمثل دور الفلسفة في الدعوة إلى الانسجام مع الطبيعة واحترامها، بينما العلم على العكس من ذلك. وإذا كانت الفلسفة تناشد البشرية بالعمل على تحقيق التوازن البيئي فإن العلم قد أحدث خللا في التوازن البيولوجي.

إن قابلية الجنس البشري للازدياد ستؤدي حتماً إلى مشكلات بيئية كارثية أشد قسوة وضراوة مما يشهده عالمنا اليوم. فالقابلية الطبيعية للازدياد لا يحدها سوى الطبيعة ذاتها. وحينما ينظر الإنسان إلى كافة الأحياء على كوكبنا فسيجد أن قابلية الازدياد تعمل فيها بقوة متعادلة، وما

([205]) Rolston Holmes, **Environmental Ethics** [Temple University press Philadelphia:1988] P; xi.

يكتنفها من خلل أو اختفاء نوع يرتد إلى الإنسان ذاته، وبالتحديد إلى قابليته للازدياد غير المحدودة. ولقد ظهرت في هذا الصدد دراسات عديدة ومؤلفات ضخمة تطالبنا بإنقاذ نوعنا والحفاظ معه على الأنواع الأخرى، وبالأحرى حماية كوكبنا من دمار شامل وشيك. فقد أعدت هذه الدراسات وتلك المؤلفات مناهج دقيقة محددة للتعامل مع هذه المشكلات، وعلاج ما ينجم عنها من آثار.

وبالنظر إلى بول كيندي فسوف نجد أنه اتخذ من مشكلة الانفجار السكاني التي بحثها العالم الريفي الإنجليزي توماس روبرت مالتوس في مقال له بعنوان "مقالة حول السكان" سنة 1798 نقطة بداية عبر من خلالها على أن التاريخ يعيد نفسه، فمشكلات الماضي هي ذاتها مشكلات الحاضر والمستقبل، بيد أن جوهر الاختلاف يكمن في حدة تلك المشكلات. ولكن ماذا اكتشف مالتوس؟ اكتشف أن "وتيرة النمو السكاني غير محدودة وهي أكبر بكثير من قدرة الأرض على توفير مصادر تكفي لحياة الإنسان في ظل هذا التسارع". وذكر بول كيندي أن الشعب البريطاني قد أفلت من الفخ المالتوسي بثلاثة قوارب نجاة هي الهجرة والثورة الزراعية والتصنيع.[206] تشير هذه القضية الرئيسة التي أبرزها مالتوس إلى أن التطور التاريخي يعيد تكرار المشكلات من جديد.

والمجتمع الصيني الحديث هو النموذج الأمثل لعمليات التفاعل بين خاصية الازدياد وقابلية الارتقاء، فالزيادة السكانية في هذا المجتمع تفوق بكثير المجتمعات

([206]) Kennedy Paul – **Preparing for the twenty-first century** [pandom house – New York 1993]PP : 5 , 10.

ـ بول كيندي ـ **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين** ـ ترجمة محمد عبد القادر غازي مسعود [دار الشروق للنشر والتوزيع 1993] ص : 19، 24.

الأخرى، وبفضل عملية الترقي فيه أيضاً برزت الصين بكونها قوة عظمى في شتى المجالات العلمية والتكنولوجية والعسكرية أيضاً، وأصبح التصنيع والمنتجات الصينية تغزو أسواق العالم بأسره، وضرب هذا المجتمع أروع الأمثلة في الانتشار في شتى بقاع الأرض، فماذا لو أن جميع مجتمعات العالم حذت حذو المجتمع الصيني؟

إن الجنس البشري كما هو واضح من تحليل بول كيندي للمشكلة السكانية يعاني معاناة شديدة اليوم وغداً من الأخطار الوخيمة التي تنشأ عن الانفجار السكاني الرهيب وما يترتب عليه من آثار بيئية. يقول بول كيندي " تنطوي النتائج المادية لتزايد الجنس البشري على خطورة جسيمة على البيئة الطبيعية، لا سيما على الغلاف الجوي للأرض".[207] ويقول كذلك "وليس هناك غير شكوك ضئيلة بأننا نشهد اليوم انفجاراً سكانياً مشابهاً لذلك الانفجار الذي حصل في انجلترا في زمن مالتوس، وإن كان انفجار اليوم أضخم بمئات المرات. علاوة على ذلك، فإن انفجار اليوم يحدث في زمن التغيرات التكنولوجية المذهلة التي تجتاح طرائقنا في التصنيع، والزراعة والتجارة، والاتصالات".[208] علينا هنا أن نلاحظ أن المشكلات الملحة في القرن الثامن عشر هي ذاتها المشكلات التي يعانيها الجنس البشري في عصرنا، ولكن بصورة أشد قسوة مما مضى، وهذا معناه أن المشكلات تتكرر باستمرار.

إن هذه المشكلات المتداخلة المتشابكة كما يذكر بول كيندي والمتمثلة بالانفجار السكاني واشتداد الضغط على الأرض والهجرة، والاضطراب الاجتماعي من جهة،

([207]) **Ibid** PP: 21. ــ **الترجمة** ص: 37.

([208]) **Ibid** P: 46. ــ **الترجمة** ص:65.

وقدرة التكنولوجيا على زيادة الإنتاج والتخلص من المهن التقليدية من جهة أخرى، هي ذات المشكلات التي نواجهها اليوم، ولكن على نحو أكثر مما مضى.[209] إن بول كيندي يحاول أن يثبت أن المشكلات الراهنة ليست غريبة عن مشكلات القرن الثامن عشر في عهد مالتوس. يضاف إلى ذلك أن شعوب العالم المختلفة، شأنها في عهد مالتوس، لا تقف على نفس نقطة البداية وهي تستعد للانطلاق من قرن إلى آخر، بل إن بعضها يواجه معوقات شديدة فعلاً. ويشير هذا للوهلة الأولى إلى أن التاريخ يأتي من جديد ليقدم قوائمه بالفائزين والخاسرين. ذلك أن التغيرات الاقتصادية والتطورات التكنولوجية، شأنها شأن الحروب والدورات الرياضية، لا تنطوي في العادة على منفعة لجميع الأطراف.[210] وباختصار فإن مشكلة الانفجار السكاني هي العقبة الأساسية التي تواجه الجنس البشري الآن كما كانت تواجهه في القرن الثامن عشر، وهذا هو التشابه الذي اكتشفه بول كيندي، والفارق هو شدة هذه المشكلة في هذا العصر.

والمشكلة السكانية أيضاً ترجع في أساسها إلى المعوقات الثقافية والاجتماعية والدينية، فمحاولة كيندي للخلاص من هذه المشكلات تكمن في التخلص من عاداتنا ومعتقداتنا الموروثة. إن العوامل الثقافية هي أمور مهمة في رفعة أمة ما وانحدارها أيضاً. فالاستعداد للقرن الحادي والعشرين يقتضي التركيز على العناصر اللامادية وهي في نظره لا تقل أهمية عن العناصر المادية، فالتماسك الثقافي والاهتمام بالتعليم والاهتمام بمكانة المرأة ودورها، والحاجة إلى القيادة السياسية كلها عناصر ضرورية

([209]) **Ibid** P: 11. ــ **الترجمة** ص: 25 ـ 26.

([210]) **Ibid** P: 15. ــ **الترجمة** ص: 29.

للاستعداد للقرن الحادي والعشرين.[211]

إن الاكتشافات والاختراعات التي حققتها البشرية على مدى عمرها، وعلى مر القرون والأجيال بفضل قابلية الارتقاء هي عمليات تعزز وتدعم قابلية الازدياد والتوسع غير المحدود. فالعلاقة بين قابلية الازدياد والترقي علاقة تبادلية، فقابلية الارتقاء تخص الإنسان وحده دون سواه، بينما قابلية الازدياد هي القاسم المشترك بين الإنسان والأنواع الأخرى من الكائنات الحية إلا أنها توسعية في حالة الإنسان، بينما هي محددة بعمليات طبيعية في حالة الأنواع الأخرى. ونظراً لأنها غير محدودة في الإنسان فإنها قد أدت إلى مشكلة الانفجار السكاني.

وقابلية الارتقاء أدت بدورها إلى اكتشاف سبل جديدة وتكنولوجيات متطورة وذلك للخلاص من مشكلة الانفجار السكاني، الأمر الذي جر البشرية إلى ما هي عليه من مشكلات بيئية يصعب التكهن بها وبآثارها المستقبلية.

وذكر جيفري أن الأخطار البيئية التي يطالب أنصار حماة البيئة بالقضاء عليها تتمثل في مظاهر كثيرة منها: انقراض النوع، وخراب الأوطان، ومستويات الخطر المتزايدة من السموم في الهواء، والتربة، والماء، ولبن الأم، والقوالب المتوهجة من النفايات النووية ـ وباختصار، تلوث الأرض.[212]

إن طبيعة الأرض التي استخلف الله الإنسان فيها بالتناسل والتكاثر ومن ثم زيادة ذريته واتساعها في شتى بقاع الأرض، نقول إن طبيعة هذه الأرض تقر بوجود

---

(211) **Ibid** PP:335 – 347 . ـ **الترجمة** ص: 410 ـ 423.

(212)Jeffery , **Beyond environmentalism philosophy of Nature ,** John Witey & sons Ine , Hoboken , [New Jersey 2009]PP: 21-22 .

علاقة منتظمة بين زيادة السكان وبين قابلية الارتقاء، فالزيادة السكانية وقابليتها المستمرة للازدياد هي القوة الدافعة لقابلية الارتقاء، فكلما ازداد السكان اتساعاً ازدادت قابلية الارتقاء سرعة وقوة إلى حد أنها ستصل بالضرورة إلى النقطة التي تستنفد فيها الأرض كل مواردها وإمكاناتها المتاحة، وعندئذ تتغير طبيعة هذه الأرض ويتحول التحسن إلى نكوص وتراجع فجائي ومن ثم تتحول الزيادة السكانية الحادة إلى انفجار غير مسبوق ربما يؤدي إلى انقراض الجنس البشري برمته.

ويرى جيفري أننا ينبغي أن نتبع الفلسفة في إعادة بناء المنظومة البيئية متأسيًا في هذا بفلسفة ديكارت. يقول: "وبينما لا أنوي القيام بأي شيء راديكالي هنا كرفض تام لجميع الآراء البيئية، فإني أشارك ديكارت، الاعتقاد بأننا ينبغي على الأقل أن نعطي مساحة كافية واضحة للبدء من أسس جديدة."[(213)]والجدير بالإشارة أن قابلية الترقي وهي قوة توسعية لا تخضع للقيود الأخلاقية عند تحقيق أهدافها، ولا تتوقف عند المحافظة على الذات وبقاء النوع. ولكنها طورت عقل الإنسان، واتخذت العلم، والذكاء، والقوة التكنولوجية وسائل لها، والنتيجة حدوث خلل في التوازن البيئي.

ثانياً: الأخلاق واستعادة التوازن البيئي:

لاحظ آرثر كوبر الرئيس الأول الايكولوجي في أمريكا بشكل صحيح أن الكثير من الأخلاقيات والسياسات البيئية تعتمد مباشرة على العلم الايكولوجي. ولإيضاح هذه النقطة في الواقع نحتاج إلى التفكير في مثل هذه الحالات فحسب حظر DDt والحد من الأمطار الحمضية وإدارة

([213]) Jeffery ,**Beyond environmentalism philosophy of Nature ,** P: 13.

المناطق الساحلية والغابات، وحماية الأنواع الأخرى من الانقراض، وفي كل هذه السياسات البيئية يؤدي العلم الايكولوجي دورًا محورياً. وعلى أي حال فإن علماء أخلاق البيئة غالبًا ما يقترفون خطأً في الإهابة بالعلم الإيكولوجي، عندما يحاولون تبرير أخلاقيات محددة واستنتاجات السياسة.[214] فقابلية الترقي الذاتي في الجنس البشري باعتبارها قوة توسعية تعد العقبة الكئود أمام علماء البيئة، وعلماء أخلاق البيئة، فالعلم الايكولوجي إذن هو العلم الذي تعتمد عليه الأخلاقيات والسياسات البيئية. بينما يعد دور الأخلاق البيئية دورًا مساعدًا، ولذلك فإن علماء أخلاق البيئة يقترفون خطأً في الإهابة بالعلم الإيكولوجي.

والهدف الأساسي من دراسة ريلستون للبيئة الطبيعية هو البحث عن أخلاقيات "مسايرة للطبيعة" بشكل مناسب وذلك لتحسين تأقلم الإنسان من الناحية الأخلاقية على الأرض، وأن تُطبع الأخلاق بحيث لا تقتصر على الإنسان وحده. ومن ثم فإن الأخلاقيات الشاملة تحتاج إلى النظر في متطلبات ثقافة الحق والخطأ داخل العلاقات الأخلاقية الشخصية والإنسانية. ولذلك فالأجندة الرئيسة الدائمة في الأخلاقيات هي مسئوليتنا عن الطبيعة.[215] ويزعُم ريلستون بأن "القانون الأسمى في النظرية الإيكولوجية" "التوازن"، وهو يربط الأخلاقيات البيئية بالحفاظ على التوازن أو الاستقرار البيئي، في الأفعال التي

([214])Kristin Shrader- Frechette _University of Notre Dame, Indiana, USA : **Ecology and Environmental Ethics** , Open Mind: BBVA's knowledge community P:309-310.
https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2013/02/BBVA-OPenMind-Ecology-and-Environmental-Ethics-Kristin-Shrader-Frechette.pdf.pdf

([215]) Rolston Holmes, **Environmental Ethics** PP: xi – xii.

"تزيد من امتيازات النظام الإيكولوجي."(216) وفي الفصل الأخير من دراسته يقول: "في نهاية بحثنا عن الأخلاقيات على مستوى الأرض، يجب أن يمارس الأفراد المقيمون في بيئاتهم أخلاقًا شخصية محلية. فالأخلاق لابد لها من مالك. فهي ليست مجرد نظرية وإنما إقناع. وفي الختام نمزج بين فلسفة الطبيعة وبين فلسفة الحياة، ونرتد إلى الأخلاق البيئية بوصفها استغراقاً للذات وإشراقاً للحياة."(217) فريلستون يهدف إذن إلى تحقيق توازن صحيح بين الإنسان وبيئته الطبيعية، ومن ثم نراه يتحدث عن أخلاق تُسير الطبيعة، كما تعمل أخلاقيًا على تكيف الإنسان مع بيئته الطبيعية بطريقة صحيحة. وينادي ريلستون بالتوحيد والمزج بين فلسفتي الطبيعة والحياة، والعودة إلى الأخلاق البيئية.

يكشف البحث العلمي لأخلاقيات الأرض عند ألدو ليوبولد عن وجود عقبتين أساسيتين على درجة متساوية من الخطورة، الأولى، هي أن نظامنا التعليمي والاقتصادي ينصرف بعيدًا عن الوعي بالأرض بدلًا من الاتجاه نحوها. الثانية، هي اتجاه المُزارع الذي لا تزال الأرض بالنسبة له العدو أو الخصم الذي يبقيه في العبودية. ونظريًا يجب أن تعمل ميكنة الزراعة على تحطيم قيود المُزارع. أما الإدراك الإيكولوجي للأرض يحتاج في نظر ليوبولد إلى فهم الإيكولوجيا، وهذا كما يذكر لا يتناغم على الإطلاق مع التعليم؛ والحال بالنسبة لأخلاق الأرض سيبدو ميئوسا منه لكن بالنسبة للأقلية التي تثور بوضوح ضد هذه الاتجاهات "الحديثة". فإن المفتاح الأساسي الذي يجب أن يتحول إلى إطلاق العملية التطورية في الأخلاق هو ببساطة على

([216])Kristin Shrader- Frechette: **Ecology and Environmental Ethics** , P:310.

([217])Rolston Holmes, **Environmental Ethics** P: 328.

النحو الآتي: التخلي عن التفكير المهذب لاستخدام الأرض بكونه مشكلة اقتصادية فحسب. واختبار كل سؤال في إطار ما هو حق أخلاقيًا وجماليًا، بالإضافة إلى ما هو مواتٍ اقتصاديًا. فالشيء يكون حقا عندما يتجه إلى الحفاظ على سلامة المجتمع الحيوي واستقراره وجماله. وخاطئًا عندما يتجه إلى ما هو غير ذلك.(218) يقول ليوبولد: "إن تطور أخلاق الأرض عملية عقلية وعاطفية معًا. والحفظ هو السبيل للنوايا الحسنة التي يمكن أن تثبت أنها غير مجدية أو خطيرة أيضًا، لأنها خالية من الإدراك النقدي سواء للأرض، أم للاستخدام الاقتصادي للأرض. وإنني أعتقد أن الحقيقة الواضحة بذاتها أن تقدم الحدود الأخلاقية من الفرد إلى المجتمع يزداد محتواه العقلي. وميكانيزم العملية هو نفسه: القبول الاجتماعي للأفعال الصائبة: أو الرفض الاجتماعي للأفعال الخاطئة بالنسبة لأي أخلاق".(219)

ويرى بيرد كاليكوت أن "المجموع العضوي" للمحيط الحيوي له حقوق في الاعتبارات الأخلاقية القائمة على "الاستحقاق الإيكولوجي".(220) وظهر في الآونة الأخيرة كما يرى نظام آخر للحفظ يسمى بـ "الصحة الإيكولوجية" وفي بعض الأحيان يسمى "الإيكولوجيا الإكلينيكية" ويحاجي كاليكوت بأن ألدو ليوبولد قد صاغ بتأن أخلاق الحفظ الثالثة التي تتصور المثل الأعلى للتناغم الإنساني مع الطبيعة التي تعزز الصحة الاقتصادية وصحة النظام الإيكولوجي فهي الأجدر على تشكيل سياسة الحفظ في القرن الحادي والعشرين أكثر من إدارة الموارد أو الاستثمار. وأشار إلى أنه نظرًا لأن الصحة هي المفهوم

---

(218) Lepold A.**A sand county Alamance**[oxford university1949]P: 224.

(219) **Ibid** P: 225.

(220)Kristin Shrader- Frechette : **Ecology and Environmental Ethics** , P:310.

الذي له أبعاد موضوعية ومعيارية في آن واحد، فإن استخدامها المجازي له تأثير خاص في البحث الأخلاقي.[221]

ويتحدث سالت عن العالم الطبيعي البيولوجي باعتباره مشتملاً على "استقرار نظم الزمكان المتوازنة". ويزعُم دي لا بلانتي وأودنبو، إن "أدب البيئة النظري" يعزز "توازن الطبيعة وأن النظم الإيكولوجية تعرض السلوك الذاتي المنظم الذي يتجه نحو زيادة التعقيد والاستقرار". وعلى الرغم من أن أودنبو، يعترف بأن مفهوم الاستقرار والتوازن غامضين، ويحتفظ بالقول بأن "الاستقرار البيولوجي" يوفر "الإطار الصوري للإيكولوجيين في دراسة المجتمعات في الحقل والمعمل".[222]

وفقدان التوازن في النظام الإيكولوجي يحتاج - كما يرى بول تايلور- إلى أحكام معيارية وتقييمية. والعلوم البيولوجية في نظره يمكن أن توفر لنا المعرفة الواقعية ذات الصلة، بيد أن تلك العلوم لا تستطيع أن توفر المعايير التي ترتكز عليها أحكامنا المعيارية والتقييمية.[223] يقول تايلور: "إن التوازن الإيكولوجي الذي يعقد بين العضويات وبين العضويات والبيئة في نظام إيكولوجي صحي يجب أن يوجهنا إلى ثقافة إنسانية تتناسب بشكل منسجم داخل نظام الطبيعة. والنتيجة المستخلصة من هذه الاعتبارات هي أن علم الإيكولوجيا يزودنا بنموذج نتبعه في مجال الأخلاقيات البيئية."[224] والأخلاق العملية عند بيتر سنجر

([221])Callicott, J. B. **In Defense of the Land Ethic** [sunny press 1989] P;22.

([222])Kristin Shrader-: **Ecology and Environmental Ethics** ,P:310.

([223]) Taylor, P., **Respect for nature: A theory of environmental ethics Princeton, N,J, [**Princeton university press, 1986]. P: 50.

([224]) **Ibid** PP: 50 – 51..

تهدف إلى عقد مصالحة بين الإنسان والحيوان، بين نوعنا البشري وبين الأنواع غير البشرية. وفي كتاب له بعنوان "الدفاع عن الحيوان" يقول: "يوجد إجماع واسع داخل الأخلاقيات الدينية والأخلاقيات العلمانية على السواء بأن الحياة الأخلاقية تحترم فضائل مثل الإنصاف، العدالة، والإحسان. وفي قلب هذه الفضائل يكمن المبدأ الأكثر أساسية."[225] في هذه النظرة يرى سنجر أن الأخلاقيات التي يجب أن نعطيها للكائنات غير الإنسانية لا وجود لها هنا.

وتحت عنوان " equality for animals" من كتابه "الأخلاق العملية" يقول: "سأقترح أن لدي قبولاً لمبدأ المساواة باعتباره قاعدة أخلاقية سليمة للعلاقات مع غيرنا من بني نوعنا، فإننا أيضًا ملتزمون بقبولها بكونها قاعدة أخلاقية سليمة للعلاقات مع من هم خارج نوعنا ـ الحيوانات غير الإنسانية."[226] ويقول في موضع آخر: "ولكن المبدأ يتضمن أيضًا تلك الحقيقة القائلة بأن الكائنات التي هي ليست أعضاء في نوعنا لا تعطينا الحق في استغلالها، وبالمثل الحقيقة القائلة بأن الحيوانات الأقل ذكاءً منا لا يعني أن مصالحها يمكن التغاضي عنها."[227]

وعلى أية حال، فإن أكبر مشكلة عند علماء الأخلاق البيئية مثل دي لا بلانت ، أودينبو ، ورولستون – كل منهم يطالب بنوع ما من التوازن الإيكولوجي أو توازن الطبيعة ـ أي أنه لا يوجد المعنى الواضح المؤكد الذي تتجه فيه النظم الإيكولوجية الطبيعية نحو الاستقرار أو التوازن. وكنتيجة لذلك، فإن علماء البيئة يرفضون نظرة

---

(225) Singer Peter**In Defense of Animals** The Second Wave [Blackwell Publishing2006] P: 13.

(226) Singer P. **Practical Ethics** , [Cambridge, University Press, 1999] P: 55.

(227) **Ibid** P: 56.

الانفصال والاستقرار الذي عقده ماك آرثر، هتشينسون، وغيرهما.[228]

تعقيب

إن قابلية الترقي هي آية من آيات الله، وعلامة على وجوده. وقد لاحظ روسو أن الشرور والآثام التي حلت بالجنس البشري ترتد في أساسها إلى هذه القدرة التوسعية. فهي بطبيعتها تنزع إلى الأثرة لا إلى الإيثار، وتنزع إلى المصالح الخاصة لا إلى المصلحة العامة. وتضطرها طبيعتها إلى الاعتماد على القوة، ومن ثم الحروب والصراعات الدامية بين الناس. فالحروب والصراعات التي سجلتها وثائق التاريخ ليست إلا مظهراً من مظاهر هذه القدرة، والحرب في أساسها قد ترجع إلى قابلية الترقي عند الفرد أو عند الجماعة الصغيرة أو قد تكون شاملة بين دولتين أو أكثر. وإذا كانت هذه القدرة مصدراً للشرور والآثام فإنها يمكن توجيهها نحو المصلحة العامة، وهذه مهمة الشرائع والأديان والمصلحين في كل زمان ومكان.

أما على مستوى البيئة الطبيعية وما لحقها من دمار وتخريب وما حل بها من تغيير متواصل فإن ذلك كله يرتد إلى العلاقة التبادلية بين الترقي وقدرة الجنس البشري على التزايد والتوسع غير المحدود. بيد أن العلاقة التبادلية هذه ستلتهم كل ما هو أخضر ويابس. فمشكلة الانفجار السكاني هي العقبة الأساسية التي تواجه الجنس البشري، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن قابلية الترقي لا تخضع للمعايير الأخلاقية، فهذه المعايير ليست إلا عوامل مساعدة. ولا يبقى أمامنا سوى العلم الايكولوجي فهو وحده الذي يستطيع أن يحقق التوازن البيئي ومن ثم تعتمد عليه في الوقت نفسه الأخلاقيات والسياسات البيئية.ودور الفلسفة

([228])Kristin Shrader-: **Ecology and Environmental Ethics** ,P:310.

يكمن في مجرد الدعوة إلى الانسجام مع الطبيعة واحترامها، وإذا كانت الفلسفة تناشد البشرية بالعمل على تحقيق التوازن البيئي فإن العلم قد أحدث خللا في التوازن البيولوجي. فألدو ليولوبد وبيرد كاليكوت وريلستون وبول تايلور وبيتر سنجر وغيرهم هم جميعاً يطالبون بمسايرة الطبيعة وتحقيق التوازن البيئي، فهذه الأخلاقيات المعيارية هي التي يطالب بها هؤلاء.

ملاحظات ختامية

أولاً: منذ العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية وحتى العصر الحديث، فإن البحث عن علة أولى خالقة للكون وصف بأنه بحث عقلاني، إذ تعتمد أدلة وجود الله على العقل، وعلى ذلك فإن هذه الأدلة تتسم بأنها عقلانية. وإلى جانب التيار العقلاني في العصور الوسطى الإسلامية توجد الصوفية التي تعتمد في معرفتها لله على الذوق والمحبة. أما في العصر الحديث فإنه يوجد إلى جانب المذهب العقلي عند ديكارت وأتباعه المذهب التجريبي. وفي الحالتين أعني العصور الوسطى والعصر الحديث، فإننا نلاحظ أن هاتين الحالتين تلتزمان سبل الجانب الواحد، في العصر الوسيط نجد العقلانية والتصوف، وفي العصر الحديث العقلانية والتجريبية.

إن الأدلة العقلية على وجود الله عموماً تدور حول العلاقة بين العلة والمعلول، فالعالم معلول بالضرورة لله. وعلى اختلاف المفكرين بصدد مسألة قدم العالم أو حدوثه فإنهم جميعاً متفقون على أن العالم مصنوع لله، فقضية خلق العالم إذن ترتبط بوجود الله عند علماء العصور الوسطى وفلاسفتها والعكس.

لقد كانت العصور الوسطى عموماً مصدر إشعاع للفلسفات الحديثة والمعاصرة. وبالنظر إلى العصور الوسطى الإسلامية والمسيحية في أساسها نجد أن الفلسفات المسيحية تأثرت بقوة بالفلسفة الإسلامية، فالقديس أنسلم كان عقلانياً كعلماء المسلمين، فبحث هو أيضاً عن علة خلق العالم، وهكذا الحال بالنسبة لتوما الإكويني وألبرت الأكبر وغيرهما الذين تأثروا أيضاً بفلاسفة الإسلام في قضية حدوث العالم. وكانت العصور الوسطى مصدر إشعاع للفلسفة الحديثة حيث تأثر ديكارت بالقديس أنسلم،

وتأثر اسبينوزا بالفكر اليهودي في العصر الوسيط كما تشابه جون لوك مع توما الإكويني من حيث رفضهما للمعرفة الفطرية لله. وتأثر هيوم بالغزالي في قضية العلية، وأخيراً كان لعلم الكلام عظيم الأثر على وليم كريج في الفلسفة المعاصرة.

واتسمت فلسفات القرن السابع عشر بأنها عقلية، رياضية، وهندسية.والهدف الحقيقي من وراء هذا كله هو أن ديكارت يريد علاج القضايا الإيمانية أو العقائدية بطرق فلسفية. وتأثر اسبينوزا شأنه شأن ديكارت وليبنتز بالفكر في العصر الوسيط رغم هجومه عليه، وتعريف الله عند اسبينوزا هو ذاته تعريف العصر الوسيط. واتفق ليبنتز مع ديكارت في النظرة الدينية اللاهوتية، فالموضوعات الميتافيزيقية عندهما تعتمد على الدين.

وفي النهاية رفض لوك وجود أفكار فطرية عن الله وذلك على العكس من أنسلم والمدرسة العقلية بزعامة ديكارت، ومن ثم فإنه يختلف عنه اختلافًا تامًا. والموقف الذي اتخذه لوك، وإن اختلف عن أنسلم فإنه لا يبتعد كثيرًا عن الروح العامة لفلسفة الإكويني.

ورفض هيوم وكانط الأدلة الميتافيزيقية المجردة على وجود الله. فهيوم رفض فكرة وجود مصمم للكون لاستحالة اختبارها تجريبياً. أما إنكار هيوم لهذه الفرضية فقد وجدت أصداء بعيدة المدى عند الملحدين من علماء الفيزياء. ورفض كانط هو الآخر كل الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله، بما في ذلك الدليل الإنطولوجي، لكنه كروسو قدم دليلاً أخلاقياً على وجود الله ولكن هذا الدليل هو مجرد مسلمة من مسلمات العقل العملي. فهذه المسلمة التي أوردها كانط في كتابه "نقد العقل العملي" فقد وجدت قبولاً واسعًا في الفلسفة المعاصرة.

وبالعودة إلى الميتافيزيقا فسنجد تشابهًا كبيرًا بين آراء اتين جلسون ووايتهيد وبين آراء ديكارت وليبنتز، فالميتافيزيقا عند هؤلاء تعتمد على اللاهوت، والموضوعات الميتافيزيقية تعتمد في أساسها على الدين. ومن هنا شقت الميتافيزيقا طريقها إلى اللاهوت عند ديكارت وليبنتز. أما عند اتين جلسون فإنه ميز تمييزًا حاسمًا بين الفكر المسيحي وبين الفكر اليوناني بهدف الوصول إلى الجوهر الحقيقي للمسيحية. ووايتهيد رأى أن المسيحية تحتفظ بالميتافيزيقا الخاضعة للحقائق الدينية، واعتبر أن الدليل الجدير بالنظر على وجود الله هو الدليل الأنطولوجي الذي أسسه أنسلم وطوره ديكارت. وأما الميتافيزيقا عنده فهي ميتافيزيقا وصفية.

ثانياً: إن النظرة العلمية البحتة بكافة صورها واتجاهاتها كان لها عظيم الأثر على هيوم في هدم الميتافيزيقا، وتقويض دعائم فرضية المصمم، وهذه الفرضية وجدت فيما بعد من يؤكدها ويقطع فيها برأي مثل وليم كريج. ووجدت من ينكرها أيضًا ويدعم موقف هيوم منها، وذلك مثل دوكنز وهوكنج ودافيس وغيرهم من علماء الفيزياء غير المؤمنين. والغريب في أمر هؤلاء العلماء هو تناقضهم الشديد، فهم تارة يعلنون أن قضية الإله لا يمكن البحث فيها إلا في إطار العلم الطبيعي وحده، وتارة أخرى ينكرونها وينظرون إلى الكون على أنه خُلق عفويًا ولا وجود لعلة خارجه خلقته من العدم.

إن النظريات العلمية على قدر قوتها ومتانتها فإنني لا أقدحها ولا أمدحها لأنني لست عالماً في هذا الميدان ومن ثم فليس لي الحق في الحكم عليها، ولكن علمنا تاريخ العلم أن النظريات العلمية مصيرها إلى الزوال بحلول غيرها الأشد والأقوى والأمتن منها. ولذا فإن النظرية إم التي قالوا عنها أنها مجموعة من النظريات التي تفسر كل

شيء في الكون ستنتهي أيضاً إن عاجلاً أو آجلاً. ولن يكون هوكنج وغيره ممن صاروا على نهجه هم النموذج الأمثل في ميدان العلم للقطع في مسألة المصمم. فهناك مجموعة من أكابر العلماء لم يلتزموا سبل هوكنج ومن أمثلتهم بول كلارنس ايرسولد، وتوماس دافيد باركسن، وجورج هربرت بلونت، وكلودم هاثاواي، ومحمد جمال الدين الفندي، و كاسيرلا بيتر، وغيرهم. وهوكنج كغيره من الملحدين يرفض وجود مصمم للكون، لكنه أخفق تمامًا في معرفة عالم الروح وهو عالم حقيقي تمامًا كالعالم الذي نراه وندركه.أما جيمس فهو على العكس رأى أنفيما وراء هذا العالم المرئي يوجد عالم خفي ولا نعرف الآن شيئا إيجابيًا عنه. وفي رأينا أن الله سبحانه وتعالى هو علة العالمين عالم الروح والعالم الطبيعي. والتصميم العظيم في رأينا هو نتيجة ضرورية لعلة أولى توجد خارجه، وهذا التصميم لا يوجد عفوياً أو تلقائياً هكذا، فقضية وجود خالق للكون هي قضية ثابتة بالضرورة.

إن الميدان الحقيقي الذي تنتمي إليه فرضية الإله هو ميدان العقل. والفكرة الأشد خطورة، هي التي تنشأ عن الخلط بين العالم الطبيعي وبين عالم الروح أو استبعاد هذا الأخير تماماً. والجدير بالذكر أن أدلة وجود الله عند كريج ليست مقنعة لهؤلاء الملحدين، ومن هنا فإن الأدلة العقلية وغيرها ليست مقنعة لهم أي أنها غير كافية، وهذا الرأي يرتد إلى روسو فيلسوف عصر التنوير، ولو أن كريج اعتمد على القول بأن الله موجود في الشعور كما هو الحال عند روسو أو اعتمد على فكرة المحبة أو الذوق الصوفي لكان أشد إقناعاً للملحدين وغير الملحدين، وسواء أكانت أدلة وجود الله ميتافيزيقية أم شعورية أم ذوقية، فإن للكون بداية وأن فرضية المصمم صحيحة في إطار كل هذه التفسيرات.

ثالثاً: تتخذ قابلية الترقي مظهرين أولهما كوني وثانيهما إنساني. فقابلية الترقي في حالة الإنسان هي قدرة ميتافيزيقية أودعها الله في نفوسنا بكونها أثرا من آثاره أو آية من آيات قدرته سبحانه وتعالى، فهذه القدرة طورت عقل الإنسان ودفعته إلى التحليق في الآفاق. ولما كان الله قد ميز الإنسان من سائر الموجودات، فإن هذه القابلية بفضله قد أدت بالعقل البشري إلى البحث عن خالق هذا الكون الشاسع.

ولاحظ روسو أن الشرور والآثام التي حلت بالجنس البشري ترتد في أساسها إلى هذه القابلية. فهي بطبيعتها في الإنسان تنزع إلى الأثرة لا إلى الإيثار، وتنزع إلى المصالح الخاصة لا إلى المصلحة العام. وتضطرها طبيعتها إلى الاعتماد على القوة، ومن ثم اشتعال الحروب والصراعات الدامية بين الناس. فالحروب والصراعات التي سجلتها وثائق التاريخ ليست إلا مظهر من مظاهر هذه القدرة.

لقد خلق الله الكون وصممه تصميمًا عظيمًا، وزوده بقابلية الترقي، والتطور، ومن ثم حدثت العمليات الطبيعية الهائلة في كل أنحائه على نحو رائع ولذا تطور الكون وسيتقدم حتى يبلغ الكمال ثم ينهار في النهاية بقدرة خالقه، وهذا ما يسمى عند الفيزيائيين بالانسحاق الكبير.

قائمة المراجع

قائمة المراجع العربية:

[1] أ . و . بن ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـــ ترجمة عبد المجيد عبد الرحيم.
[2] إ.م. بوشنسكي ـ الفلسفة المعاصرة في أوربا ـ ترجمة د. عزت قرني [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1992].

[3] أبو العلا عفيفي ـ التصوف الثورة الروحية في الإسلام [دار الشعب للطباعة والنشر ـ بيروت بدون تاريخ].

[4] أبو العلا عفيفي ـ نظريات الإسلاميين في الكلمة The Logos.

[5] أبو نصر الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة [مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح].

[6] أحمد الطيب ـ مبدأ العلية بين النفي والإثبات ـ [دار الطباعة ـ درب الأتراك بالأزهر 1987].

[7] أحمد زويل ـ **عصر العلم** ـ [دار الشروق 2010].

[8] أحمد فؤاد الأهواني ـ الفلسفة الإسلامية [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1985].

[9] أحمد فؤاد الأهواني ـ في عالم الفلسفة [الهيئة المصرية العامة للكتاب 2009].

[10] أحمد محمود صبحي ـ في علم الكلام ـ دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين ـ 2 الأشاعرة

[11] أحمد محمود صبحي ـ في فلسفة التاريخ ـ نقلاً عن عبد الرحمن بدوي ـ نيتشه [مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية 1975].

[12] إمام عبد الفتاح إمام ـ مدخل إلى الميتافيزيقا ـ الطبعة الأولى [نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع بدون تاريخ].

[13] إميل بوترو ـ فلسفة كانط ـ ترجمة دكتور عثمان أمين [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973].

[14] برتراند رسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الثالث ـ الفلسفة الحديث ـ ترجمة دكتور محمد فتحي الشنيطي [الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977].

[15] برتراند رسل ـ حكمة الغرب ــ الفلسفة الحديثة والمعاصرة ـ الجزء الثاني ـ ترجمة دكتور فؤاد زكريا [المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت 1983].

[16] ج. ف. ليبنتز ـ أبحاث جديدة في الفهم الإنساني ـ "نظرية المعرفة" تقديم وترجمة وتعليق دكتور أحمد فؤاد كامل ، أنظر مقدمة المترجم [دار الثقافة للنشر والتوزيع 1983].

[17] حسن بن أحمد اللواتي ـ التصميم العظيم ـ قراءة نقدية في كتاب " التصميم العظيم" استيفن هوكنج ـ الطبعة الأولى [المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية 2017].

[18] حسن حنفي ـ مقدمة في علم الاستغراب [الدار الفنية للنشر والتوزيع 1991].

[19] زكريا ابراهيم ــ عبقريات فلسفية ـ كانط أو الفلسفة النقدية [دار مصر للطباعة ـ بدون تاريخ].

[20] زكي نجيب محمود ، أحمد أمين ـ قصة الفلسفة الحديثة ـ الجزء الأول ـ الطبعة السادسة [لجنة التأليف والترجمة 1983].

[21] د. عبد الحليم محمود ـ قضية التصوف ـ المدرسة الشاذلية ـ الطبعة الثالثة [دار المعارف ـ بدون تاريخ].

[22] عبد الرحمن بدوي ـ من تاريخ الإلحاد في الإسلام [سيدنا للنشر].

[23] عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصوفية في الإسلام ـ مصادرها ونظرياتها ومكانتها من الدين والحياة ـ الطبعة الأولى [دار الفكر العربي 1967].

[24] عثمان أمين ـ محاولات فلسفية [مكتبة الانجلو المصرية 1953] .

[25] عزت قرني ـ الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون ـ [مطبوعات جامعة الكويت 1993، الكويت].

[26] على عبد المعطي محمد و د. محمد علي محمد ـ السياسة بين النظرية والتطبيق [دار الجامعات المصرية 1974].

[27] علي سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الأول [دار المعرفة ـ بدون تاريخ] .

[28] فردريك كوبلستون ـ تاريخ الفلسفة ـ المجلد الرابع ـ الفلسفة الحديثة [من ديكارت إلى ليبنتز] ترجمة وتعليق د. سعيد توفيق، د. محمود سيد أحمد ـ مراجعة وتقديم د.

إمام عبد الفتاح إمام الطبعة الأولى [القاهرة ـ المركز القومي للترجمة 2013].

[29] محمد جلال أبو الفتوح شرف ـ الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي [دار المعرفة الجامعية 1984].

[30] محمد جمال الدين الفندي ـ لماذا أنا مؤمن ـ [لجنة الخبراء، يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ـ يشرف على إصدارها محمد توفيق عويضة ـ الكتاب الثالث ـ مكتبة الإسكندرية 1385 هـ].

[31] محمد عاطف العراقي ـ الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل ـ الطبعة الخامسة [دار المعارف 1992].

[32] محمد عاطف العراقي ـ دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ـ الطبعة الثانية [دار المعارف بمصر 1973].

[33] محمد علي أبو ريان ـ تاريخ الفكر الفلسفي ـ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون [دار الوفاء لدنيا النشر 2014].

[34] ميلاد ذكي غالي ـ الله في فلسفة القديس توما الاكويني [منشأة المعارف بالإسكندرية].

Available from Christion-lib.com[accessed 7th May 2018]

[35] نخبة من العلماء الأمريكيين ـ الله يتجلى في عصر العلم ـ ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان ـ أشرف على تحريره جون كلوفر مونسيما راجعه وعلق عليه دكتور محمد جمال الدين الفندي [دار القلم بيروت ـ لبنان].

[35] هاري. أ. ولفسون ـ فلسفة المتكلمين ـ المجلد الثاني ـ ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني [المركز القومي للترجمة ـ 2009].

[36] وليم كلي رايت ـ تاريخ الفلسفة الحديثة ـ ترجمة محمود سيد أحمد ـ تقديم ومراجعة دكتور إمام عبد الفتاح إمام [السوبر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ لبنان 2010] .

[37] يحيى هويدي دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة [دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة 1981].

قائمة المراجع الأجنبية

[1] Alexander S. – **Locke** [London 1908]. available from www.google.com [accessed 28th February 2018] .

[2] Baumer L. Franklin – **Modern European Though** [London 1977].

[3] Bury J.B. The idea of progress, **An inquiry into its origin and Growth**, [Macmillan London 1920].

ـ بيورى ج. ب. فكرة التقدم ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود [القاهرة 1982].

[4] Callicott, J. B. **In Defense of the Land Ethic** [sunny press 1989].

[5] Cashman Greg – **What Causes war?** An Introduction to Theories of International Conflict – Second Edition – [Rowman & Littlefield 2014].

ـ جورج كاشمان ـ **لماذا تنشب الحروب** ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ الجزء الأول.

[6] Cassirer - **Rousseau , Kant, Coethe** – Translated from German by J. Gutmann P. Osker and J. Herman Princeton [University Press 1947].

[7] Casurella Peter – **Bayesianism and the Existence of God** [Mcmster university 2013].

[8] Craig William Lane – Reasonable Faith – Christian Truth and Apologetics [Crossway Books 208].

[9] Craig William Lane **God, Time and Eternity , The Coherence of Theism II: Eternity** [Kluwer Academic Publishers in 2001].

[10] Davies Paul **God and The New Physics** [Published by Simon and Schuster-New York 1983].

[11] Davies Paul **The Mind of God** [Penguin Books 1993].

[12] Dawkins Richard **The God Delusion [**Bantam Press 2006**].**

[13] Descartes Rene **- Meditations on First Philosophy-** Translated by DONALD A. CRESS [HACKETT PUBLISHING COMPANY Indianapolis /Cambridge1998].

ـ ديكارت ـ **التأملات في الفلسفة الأولى** ـ ترجمة دكتور عثمان أمين.

[14] Dewey John – **The Quest for Certainty:** A Study of the Relation of Knowledge and Action [Capricorn Books G. P. Putnam's Sons, New York 1960].
[15] Geisler Norman L. and Paul Hoffman – editors, **Why I am Christian** – che. Four – Why I Believe God exists – William Lane Craig [Barker Book 2009].

[16] Gilson Etienne –The Spirit of Mediaeval Philosophy– Translated by Downes A.H.C. [New York- Charles Scribner's Sons 1940].

ـ اتين جلسون ـ روح الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ـ ترجمة دكتور إمام عبد الفتاح إمام.

[17] Gremsley Ramal **– The philosophy of Rousseau** – [oxford 1973].
[18] Hawking Stephen – **A Brief History of Time** [New York times Bestseller].
[19] Hawking Stephen and Leonard Mlodinow – **The Grand Design [New York 2010]**.
ـ ستيفن هوكنج ـ **تاريخ موجز الزمان** ـ ترجمة د. مصطفى إبراهيم فهمي [1987].

[20] Hume David – **An Enquiry Concerning Human Understanding –**

Edited by Tom L. Beauchamp [Oxford Philosophical Texts].
[21] James William – **The will to Believe** [London 1912].
[22] Jeffery, **Beyond environmentalism philosophy of Nature,** John Witey & sons Ine , Hoboken , [New Jersey 2009].
[23] Kant Immanuel – **Critique of Practical** – Translated by Werner S. Pluhar – Introduction by Stephen Engstrom [Hackett publishing company 2002].
[24] Kennedy Paul – **Preparing for the twenty-first century** [pandom house – New York 1993].
ـ بول كيندي ـ **الاستعداد للقرن الحادي والعشرين** ـ ترجمة محمد عبد القادر غازي مسعود [دار الشروق للنشر والتوزيع 1993].

[25] Kristin Shrader- Frechette _University of Notre Dame, Indiana, USA : **Ecology and Environmental Ethics** , Open Mind: BBVA’s knowledge community.
[26] Leibniz G. W. – **Philosophical Essays** **–** Edited and Translated by Roger Ariew and Daniel Garber [Hackett Publishing Company Indianapolis & Cambridge 1989].
[27] Lepold A. **A sand county Alamance**[oxford university1949].

[28] Lock John – **An Essay Concerning Human understanding** [Pennsylvania State University 1999].
[29] Machiavelli Nicola – **The Prince –** Translated with Notes by George Bull [Penguin Books 1999].
ـ نيكولا ميكافيللي ـ **الأمير ـ دراسة في الفقه السياسي** [فاروس للنشر والتوزيع].

[30] Porter Burton. F. The Good Life – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London, 1980].
ـ بورتر ـ الحياة الكريمة ـ ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود ـ ج 1، ج 2 [الهيئة العامة للكتاب 1993].

[31] Porter Burton. F. The Good Life – Alternatives in ethics [Collier Macmillan Publishers London, 1980]

[32] Ratner Joseph **Spinoza on god** [The philosophical review, Vol.39,No.2 Mars., 1930] Available from www.google.com [accessed 29th October 2017].
[33] Rolston Holmes, **Environmental Ethics** [Temple University press Philadelphia:1988] .
[34] Rousseau, L'Emile oeuvre complete ed Gallimard [Paris 1989T. IV.].

[35] Savile Anthony – **Leibniz and the Monadology** – [Taylor & Francis e – Library, 2001].
[36] Schacht Richard **– Classical Modern Philosophers Descartes to Kant–** [Taylor & Francis e**–**Library 2003].
[37] Sidgwick Henry- **outlines of the history of ethics** [Macmillan and co., London 1888] .
[38] Singer Peter **In Defense of Animals** The Second Wave [Blackwell Publishing2006].
[39] Singer P. **Practical Ethics**, [Cambridge, University Press, 1999].
[40] Spinoza Benedict–**The Ethics-** Translated from the Latin by R. H. M. Elwes - produced by Tom Sharpe Part I- **def. III.** Available from https://www.gutenberg.org [Accessed 29th October 2017].
[41] Taylor, P., **Respect for nature: A theory of environmental ethics Princeton, N,J, [**Princeton university press, 1986].
[42] Vailati Ezio – **Leibniz & Clarke** – A study of Their Correspondence [Oxford University Press 1997].
[43] Wahl Jean **The Philosopher's way[**New York Oxford University Press 1948].

[44] Whitehead Alfred North – **Religion in the making** – [Cambridge at the university press 1927].
[45] Wolfson Harry Austryn – **The Philosophy of Spinoza –** Volume 1 [Harvard University Press 1934].

قائمة المراجع الفرنسية:

[1] Fatma, Nasr, J.J. **Rousseau et Heykal etiude de littejature comparee** [Universite de Tanta 1990].

[2] Rousseau Jean Jacques – **Discours sur les Sciences Et Les Arts – Discours sur L'origine De L'inégalité –** [Paris 1971].

القواميس:

[1] Cambridge Dictionary Of Philosophy

الإنترنت:

[1]https://islamqa.info/ar/answers/223959/%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%8A-%D8%AD%D8%A7%D9%84-%D9%8A%D9%82%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A8-%D8%AA%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%89-%D9%84%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8

%A1-%D9%83%D9%86-
%D9%81%D9%8A%D9%83%D9%88%D9
%86-%D9%81%D9%8A-
%D8%AD%D8%A7%D9%84-
%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF%D
9%87-%D8%A7%D9%85-
%D9%81%D9%8A-
%D8%AD%D8%A7%D9%84-
%D8%B9%D8%AF%D9%85%D9%87

[2] http://www.lewissociety.org/time/

[3]http://almerja.com/reading.php?idm=902
60

[4]**https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A
3%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%8A
%D8%AF_%D9%86%D9%88%D8%B1
%D8%AB_%D9%88%D8%A7%D9%8
A%D8%AA%D9%87%D9%8A%D8%A
F**

[5]https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%
D8%AA%D9%8A%D8%A7%D9%86_%D
8%AC%D9%8A%D9%84%D8%B3%D9%
88%D9%86

[6]https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%
D8%A7%D8%B1%D9%88%D8%AE_%D8
%B3%D8%A8%D9%8A%D9%86%D9%88
%D8%B2 %D8%A7

[7]https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%8A%D9%86%D9%8A%D9%87_%D8%AF%D9%8A%D9%83%D8%A7%D8%B1%D8%AA
[8]https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%81%D9%86_%D9%87%D9%88%D9%83%D9%8A%D9%86%D8%AC
[9]https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A7%D9%85_%D9%84%D9%8A%D9%86_%D9%83%D8%B1%D8%A7%D9%8A%D8%BA
[10]https://en.wikipedia.org/wiki/Ehrenfried_Walther_von_Tschirnhaus

[11]https://ia801600.us.archive.org/7/items/TheLogos/%D9%86%D8%B8%D8%B1%D9%8A%D8%A7%D8%AA%20%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%8A%D9%86%20%D9%81%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9%20%20%20The%20Logos.pdf

[12]https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2013/02/BBVA-OPenMind-Ecology-and-Environmental-Ethics-Kristin-Shrader-Frechette.pdf.pdf
[13]https://www.facebook.com/EgyptianResearchers/posts/1624718851113260:0

[14]https://www.marefa.org/%D8%A3%D9%84%D9%81%D8%B1%D8%AF_%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%AB_%D9%87%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%AA%D9%87%D9%8A%D8%AF#.D8.A3.D8.B9.D9.85.D8.A7.D9.84.D9.87
[15]https://knoweyes.blogspot.com/2010/11/blog-post_8958.html?m=1&fbclid=IwAR0u94okxxN9ZBNXd9RlGNxePvf6eDkGJQ0QRJwYVhQqi_vGgezxXuyIJJ8

الفهرس

Evidences of faith in philosophy, science and the Quran



أ.د/ فتحى محمد نبيه شعبان

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة

- من مواليد كفر الزيات بمحافظة الغربية ، تلقى تعليمة الإبتدائى بطنطا .
- انتقل بعد ذلك إلى الإسكندرية فأتم فيها دراسته ، ثم التحق بكلية الآداب قسم الفلسفة جامعة الإسكندرية وحصل فيها على ليسانس الآداب والتحق بعد ذلك بالدراسات العليا بنفس الجامعة حيث منح درجتى الماجستير والدكتوراه وعمل مدرساً للفلسفة الحديثة والمعاصرة .
- أستاذا مساعدا بكلية الآداب بقنا جامعة جنوب الوادى تلك الجامعة التى أحبها كثيرا وتتلمذ على يديه الكثير من طلاب الفلسفة ، وأشرف فيها ايضا على العديد من الرسائل الجامعية ، ولازالت الجامعة تدعوه للإشراف على رسائل أخرى فى الفلسفة سواء الفلسفة الحديثة والمعاصرة أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ .
- تم ندبه إلى كلية الآداب جامعة كفر الشيخ عام ٢٠٠٨ .
- نقل رسمياً فى نفس العام إلى تلك الجامعة .
- فى عام ٢٠٠٩ كلف بالقيام بأعمال رئيس قسم الفلسفة حتى أصبح أستاذا فكلف برئاسة قسم الفلسفة .
- من أهم الأقوال التى يرددها فى تدريسه لفسفة التاريخ هى (يعلمنا التاريخ أنه لا أحد يتعلم من التاريخ) .





Philosophy

رقم الايداع ١٩٩٩١ / ٢٠٢٠

الترقيم الدولى ٩٧٨.٩٧٧.٩٠.٧٩٨١.٣